



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

RAIMONDO SANFILIPPO

LA COMPOSIZIONE DELL'ENTE FINITO IN SIGIERI DI BRABANTE

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica
de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1992



Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Dr. Antonius CAROL

Coram Tribunali, die 18 mense septembris, anno 1990, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. II, n. 1



INTRODUZIONE

Le pagine presentate in questo *Excerptum* sul concetto di composizione in Sigieri di Brabante sono state scritte all'interno di una riflessione sulle ragioni metafisiche della psicologia del Maestro Brabantino, quale si evince dall'insieme delle sue opere che sono a noi pervenute¹.

Sigieri di Brabante, *magister artium* presso l'Università di Parigi nel secolo di San Tommaso, è conosciuto dalla storia della filosofia soprattutto per aver ripreso in campo psicologico la tesi che Averroè aveva creduto di trovare presso Aristotele: l'intelletto è immateriale e, in quanto tale, separato dalla materia e unico nella sua specie. Da tale posizione nasce l'interessante percorso intellettuale di Sigieri che lo condurrà ad affermare che l'anima umana non possa essere denominata con proprietà forma del corpo e che per tutta quanta l'umanità ci sia un unico intelletto possibile (la facoltà intellettuale cui viene imputata la ricezione dell'intelligibile).

L'immediata considerazione della posizione psicologica sigieriana provoca un certo sconcerto: l'unicità dell'intelletto per tutta la specie umana non fa parte dell'immediatezza dell'esperienza, non è il dato di partenza della riflessione, se non altro perché il discorso sull'intelletto, per lo stesso Sigieri di Brabante, trascende il campo dell'osservazione fisica. Inoltre è una posizione che crea più problemi di quanti sia capace di risolvere: negata l'unità ilemorfica dell'uomo, l'antropologia è costretta a tendere verso l'unione operativa. Ma anche l'unione operativa tra una sostanza spirituale ed il corpo, tale da far sì che l'*intelligere* sia veramente della sostanza composita, pone non pochi problemi all'antropologia, visto che una sostanza immateriale e sussistente manca di un principio moltiplicatore all'interno della specie ed è quindi unica.

Si coglie facilmente che l'intero sviluppo —problematico— della psicologia sigieriana dipenda dall'aver affermato l'impossibilità di un'unità d'essere tra intelletto e materia, dall'aver ritenuto che proprio dell'intellettualità sia la separatezza dalla materia, e

che con ciò non si indichi altro che il non essere forma. Dalla psicologia di Sigieri si evince anche che la posizione della non componibilità dell'intelletto con la materia, sia posta in stretto collegamento con la negazione di qualsiasi principio potenziale reale per le sostanze intellettuali. Per Sigieri la forma o è in un sostrato materiale, inteso come principio, o è sussistente in sé. La sussistenza della forma implica la sua stessa semplicità, intesa come non composizione con la materia; per cui, mancando qualunque altro tipo di sostrato potenziale, si rimane nell'alternativa per cui o l'ente, essendo composito, è materiale o, essendo senza materia, è semplice.

L'interesse per la nozione di composizione in Sigieri nasce quindi dalla convinzione che in Sigieri negare che l'anima intellettuale possa essere una forma che conferisce il proprio essere alla materia, dipenda dal concepire in un modo particolare i rapporti tra essenza, *esse* e la nozione di composizione: considerando l'*esse* come atto interno all'essenza accade che, nella misura in cui tale atto non ha altro soggetto all'infuori dell'essenza stessa, esso è sussistente; da qui l'indipendenza nell'essere di ciò che è immateriale e quindi una separazione e non composizione dell'anima intellettuale con la materia.

La composizione è il segno della potenzialità e della contingenza dell'ente finito, il cui caso più comune è costituito dalle realtà materiali. La riflessione filosofica trova in esse i principi che determinano la composizione e la causa della loro contingenza: la divisione interna a tali enti, tra la materia e la forma.

L'ente materiale non esaurisce però tutte le possibilità dell'ente finito: c'è un mondo finito che non è riducibile alle coordinate dell'entità materiale. Se si studia la natura umana ci si accorge della possibilità di una composizione (e, quindi, di una contingenza) che non corrisponde a quella cui si arriva con la riflessione sulla realtà semplicemente «materiale»; perché l'uomo è finito ma sussistente; la sua anima è in qualche modo «non-materiale», perché capace di sussistere e di realizzare un'operazione propria senza servirsi di alcun organo corporeo, ma in essa è presente, allo stesso tempo, una certa composizione.

Rispetto alla struttura del lavoro, ci si chiede innanzitutto che cosa intenda Sigieri di Brabante per composizione; se riesca ad individuare qualche principio di composizione che non sia la mate-

ria; se, infine, i principi di composizione individuati riescono ad essere applicati all'uomo.

Nell'estratto presentato, dopo aver distinto la composizione dalla divisione intellettuale (I.1.1 e I.1.2) e aver rilevato il ruolo della potenzialità in ogni composizione (I.1.3), viene condotto un esame dei vari modi di intendere la potenzialità in Sigieri (I.2). Dopo la trattazione della materia in quanto potenza (I.2.1), particolare spazio viene concesso a quei tentativi di Sigieri di delineare un concetto di potenza non riconducibili alla materia e che vengono avanzati per dar conto della potenzialità dell'intelletto: la potenzialità secondo il modello della composizione logica tra genere e differenza specifica (I.2.2) e l'introduzione della nozione di *potentia ad esse* (I.2.4) che è frutto del tentativo di indicare la potenzialità dell'intelletto in dipendenza della considerazione del suo esser causato da Dio. Se la dipendenza causale porti alla costituzione di una composizione reale viene affrontata sotto il titolo: I.3 (Composizione dell'ente secondo sé stesso e causalità); se essa si ponga in Sigieri tra il *quod quid est* dell'ente ed il suo *esse* in I.3.2 (La distinzione reale tra esse ed essentia nelle *Quaestiones in Metaphysicam*).

Nella *Bibliografia* viene riportata una selezione delle fonti e delle opere che hanno una stretta relazione al tema e che sono state utilizzate nella sua trattazione.



CITAS INTRODUZIONE

1. Le presenti pagine escludono però le *Quaestiones super Librum De causis*: l'ultima tra le opere a noi pervenute del Maestro Brabantino presenta delle peculiarità rispetto al resto del *corpus* sigeriano: in tali questioni Sigieri ha mutato profondamente opinione in campo metafisico e anche, in una certa misura, in campo psicologico. La discontinuità di dottrina esige una trattazione indipendente di tali *Quaestiones*.



INDICE DELLA TESI

	<u>Pág</u>
I. INTRODUZIONE	1
I.1. Oggetto: i fondamenti metafisici della psicologia di Sigieri di Brabante	2
I.2. Il riferimento a San Tommaso	7
I.3. Riferimenti critici al tema	8
I.3.1. GIAMBATTISTA DA PALMA CAMPANIA	9
I.3.2. E. GILSON	10
I.3.3. F. VAN STEENBERGHEN	12
I.3.4. B. C. BAZÁN.	15
I.3.5. S. VANNI ROVIGHI.	17
I.3.6. Determinazione dei risultati dell'analisi della critica .	18
I.4. Modo di procedere	19
II. BREVI ANNOTAZIONI STORICHE SULL'OPERA DI SIGIERI DI BRABANTE	21
II.1. Scritti la cui autenticità è universalmente ammessa	25
II.1.1. Di argomento logico	25
II.1.2. Di filosofia della natura	27
II.1.3. Commenti o trattati di metafisica	29
II.1.4. Di argomento morale	32
II.2. Scritti la cui autenticità è contestata	33
II.3. Opere perdute	36
II.4. Datazione	39
III. IL CONTESTO STORICO-DOTTRINALE: LA CONTROVER- SIA SULLA SEPARAZIONE DELL'INTELLETTO	42
IV. LA PSICOLOGIA DI SIGIERI	54
IV.1. La posizione dell' <i>In tertium de anima</i>	57
IV.2. La posizione del <i>De anima intellectiva</i>	76
V. I PRINCIPI METAFISICI RELATIVI ALLA PSICOLOGIA DI SIGIERI DI BRABANTE	82
V.1. Il concetto di composizione	86
V.1.1. La divisione dell'ente secondo intelletto	88
V.1.2. La composizione dell'ente secondo sé stesso	93
V.1.3. La composizione in quanto causata dalla potenza	95
V.2. I vari modi di intendere la potenzialità	103
V.2.1. La potenzialità come sostrato materiale	105
V.2.1.1. <i>Quomodo materia probatur</i>	105
V.2.1.2. <i>La ratio materiae</i>	108

V.2.2.	La potenzialità secondo il modello della composizione logica tra genere e differenza specifica	117
V.2.2.1.	La potenzialità dell'esse essenziale (dell'essere della specie)	117
V.2.2.2.	Un'altra espressione della composizione secondo il modello: genere-differenza specifica (la potenzialità dell'essere delle intelligenze)	124
V.2.2.3.	Valutazione critica: Il valore reale della composizione genere-differenza specifica ..	129
V.2.3.	La <i>potentia ad esse</i>	137
V.3.	Composizione dell'ente secondo se stesso e causalità	152
V.3.1.	La <i>participatio imitationis</i>	159
V.3.2.	La distinzione reale tra <i>esse</i> ed <i>essentia</i> nelle <i>Quaestiones in Metaphysicam</i>	170
VI.	PSICOLOGIA E METAFISICA NELLE <i>QUAESTIONES SUPER LIBRUM DE CAUSIS</i>	186
VI.1.	La determinazione della composizione dell'ente nelle <i>Quaestiones super librum de causis</i>	189
VI.2.	La nuova concezione dell'esse dell'uomo nelle <i>Quaestiones super librum de causis</i>	199
VI.2.1.	L'anima intellettiva in quanto perfezione del corpo	201
VI.2.2.	La moltiplicazione dell'anima intellettiva	211
VII.	CONCLUSIONI	219
VIII.	BIBLIOGRAFIA	231
VIII.1.	Fonti	232
VIII.1.1.	Opere di Sigieri	232
VIII.1.2.	Altre fonti	232
VIII.2.	Opere collettive	234
VIII.3.	Studi	236
VIII.4.	Recensioni	252



BIBLIOGRAFIA DELLA TESI

1. OPERE DE SIGIERI

- SEGERUS DE BRABANTIA, *De necessitate et contingentia causarum*, in: DUIN, J. J., *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1954, 14-50 pp.; (Philosophes Médiévaux, 3).
- SEGERUS DE BRABANTIA, *Écrits de logique de morale et de physique*, B. C. BAZÁN edidit, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain - Paris 1974, 196 pp.
- SEGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, GRAIFF, C. A. edidit, Publications Universitaires, Louvain 1948, (Philosophes Médiévaux, I).
- SEGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, MAURER, A. edidit, Institute Supérieure de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1983, 480 pp.; (Philosophes Médiévaux, XXV).
- SEGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. par William DUNPHY. *Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1981, 457 pp.; (Philosophes Médiévaux, XXIV).
- SEGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, B. C. BAZÁN edidit, Publications Universitaires - B. Nauwelaerts, Louvain - Paris 1972, 80*-151 pp.
- SEGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones super librum de causis*, MARLASCA LÓPEZ edidit, Publications Universitaires, Louvain, 59*; 79*-69 pp.; (Philosophes Médiévaux, XII).
- VENNEBUSCH, J., *Die Questiones metaphisice tres des Siger von Brabant*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» (Berlin), 1966 (48), pp. 163-89.

2. STUDI

- ALESSIO, F., *Aspetti moderni nel pensiero degli averroisti latini del XIII secolo*, in: «Rendiconti, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere (Cl. di Lett.)» (Milano), 1953.
- ARGERAMI, O., *Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII*, in: «Sapientia» (La Plata), 1981 (36), pp. 263-72.
- ARGERAMI, O., *El problema de la contingencia en Siger de Brabante*, in: «Revista de Filosofía» (La Plata), 1968 (20), pp. 44-56.
- BAEUMKER, C., *Um Sigers von Brabant*, in: «Philosophisches Jahrbuch» (München), 1911 (24), pp. 369-81; 517-19.

- BAEUMKER, C., *Zur Beurteilung Sigers von Brabant*, in: «Philosophisches Jahrbuch» (München), 1911 (24), pp. 177-202.
- BATAILLON, L. J., *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales: le treizième siècle*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Le Saulchoir. Paris), 1972 (56), pp. 265-296; 492-520.
- BATAILLON, L. J., *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales: le treizième siècle*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Le Saulchoir. Paris), 1973 (57), pp. 143-162.
- BATAILLON, L. J.; DONDAINE, A., *Le manuscrit Vindob. Lat. 2330 et Siger de Brabant*, in: «Archivum Fratrum Praedicatorum», 1966 (36), pp. 153-261.
- BAZÁN, B. C., *Averroè, Sigieri e l'intelletto speculativo*, in: ACTAS DEL V CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEDIEVAL. II, Nacional, Madrid 1979, 541-9 pp.
- BAZÁN, B. C., *Intellectum speculativum, Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object*, in: «Journal of the History of Philosophy» (Claremont), 1981 (19), pp. 425-446.
- BAZÁN, B. C., *La corporalité selon Saint Thomas*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1983 (81), pp. 369-408.
- BAZÁN, B. C., *La eternidad y la contingencia del intelecto en Sigerio de Brabante*, in: «Philosophia» (Mendoza), 1973 (39), pp. 63-84.
- BAZÁN, B. C., *La noétique de Siger de Brabant. Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences médiévales*, (Dactylographie), Louvain 1971.
- BAZÁN, B. C., *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?*, in: «Dialogue» (Montréal. Kingston), 1980 (19), pp. 235-54.
- BAZÁN, B. C., *La signification des termes communs et la doctrine de la supposition chez Siger de Brabant*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1979 (77), pp. 345-72.
- BAZÁN, B. C., *La unión entre el intelecto separado y los individuos, según Sigerio de Brabante*, in: «Patristica et Mediaevalia» (Buenos Aires), 1975 (1), pp. 5-35.
- BAZÁN, B. C., *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent de É.-H. Weber, O. P.*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1974 (72), pp. 53-155.
- BAZÁN, B. C., *Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée préthomiste touchant la nature de l'âme*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1969 (67), pp. 30-73.
- BIANCHI, L., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, (Pubbl. della Fac. di Lett. e Fil. dell'Univ. di Milano, 104), La Nuova Italia, Firenze 1984, XVIII-211 pp.
- BIANCHI, L., *L'evoluzione dell'eternalismo di Sigieri di Brabante e la condanna del 1270*, in: L'HOMME ET SON UNIVERS AU MOYEN AGE, II, Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1986, 903-10 pp.
- BIANCHI, L., *Velare philosophiam non est bonum. A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigieri di Brabante*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» (Milano), 1985 (40), pp. 255-70.
- BRETON, S., *L'unité de l'intellect. Réflexions sur le sens et la portée d'une controverse*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Le Saulchoir. Paris), 1978 (62), pp. 225-33.

- BRUCHMÜLLER, F., *Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva*, Diss. Inaug., München 1908.
- BRUNI, G., *Appunti di polemica antiaverroistica sull'intelletto*, in: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» (Milano), 1933 (25), pp. 50-74.
- BRUNI, G., *Note sopra un capitolo dell'averroismo latino nel secolo XIII*, in: «Bollettino di Filosofia del Pontificio Ateneo Lateranense» (Roma), 1937 (3), pp. 221-50.
- BUKOWSKI, T., *Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology*, in: «The New Scholasticism» (Washington), 1987 (LXI:1), pp. 25-32.
- BUSNELLI, G., *L'accordo di Sigieri di Brabante e Dante*, in: «La Civiltà Cattolica» (Roma), 1932 (83), pp. 120-35.
- CAPARELLO, A., *Il De anima intellectiva di Sigieri di Brabante. Problemi cronologici e dottrinali*, in: «Sapienza» (Roma), 1983 (36), pp. 441-74.
- CAPARELLO, A., *La prima apparizione dell'anima «composita» in Sigieri di Brabante*, in: «Studi filosofici» (Napoli - Firenze), 1981 (4), pp. 55-94.
- CAPARELLO, A., *Questioni esegetiche e problemi di confronto nel I libro dell' «Expositio» al «De anima» di Aristotele: Temistio, Sigieri di Brabante, Tommaso*, in: «Sapienza» (Roma), 1981 (34), pp. 160-174.
- CAPARELLO, A., *Sigieri di Brabante. Maestro del dubbio*, in: «Angelicum» (Roma), 1985 (62), pp. 565-608.
- CHOSSAT, M., *L'Averroïsme de Saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence*, in: «Archives de Philosophie» (Paris), 1932 (vol IX, cahier III), pp. 129-177.
- CHOSSAT, M., *St. Thomas et Siger de Brabant (I)*, in: «Revue de Philosophie», 1914 (24), pp. 553-75.
- CHOSSAT, M., *St. Thomas et Siger de Brabant (II)*, in: «Revue de Philosophie», 1914 (25), pp. 25-52.
- CIPOLLA, C., *Sigieri nella Divina Commedia*, in: «Giornale storico della Letteratura italiana», 1886 (8), pp. 53-139.
- DENIFLE, H.; CHATELAIN, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889-91.
- DUIN, J. J., *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, (Philosophes Médiévaux, 3), Louvain 1954.
- DUNPHY, W.; MAURER, A., *A promising new discovery for Sigerian studies*, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1967 (29), pp. 364-69.
- DUNPHY, W.; MAURER, A., *Siger of Brabant on Fables and Falsehoods in Religion*, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1981 (43), pp. 515-30.
- DWYER, W. J., *L'opuscule de Siger de Brabant «De aeternitate mundi»*, Louvain 1937.
- ERMATINGER, C. J., *A second copy of a commentary on Aristotle's Physic attributed to Siger of Brabant*, in: «Manuscripta» (Saint Louis), 1961 (5), pp. 41-49.
- ERMATINGER, C. J., *Another copy of a recently discovered Sigerian work*, in: «Manuscripta» (Saint Louis), 1980 (24), pp. 51-7.
- FIORAVANTI, G., *Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipsig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia*, in: «Medioevo» (Padova), 1984 (10), pp. 1-40.
- FIORAVANTI, G., *Sull'evoluzione del monopsichismo di Sigieri di Brabante*, in: ATTI DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO, 1972, pp. 407-64.
- GARCÍA ASTRADA, A., *Sigerio de Brabante y los límites de la síntesis medieval*, in: «Humanites» (Tucumán), 1962 (15), pp. 39-50.

- GAUTHIER, R.-A., *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Le Saulchoir. Paris), 1983 (67), pp. 201-32.
- GAUTHIER, R.-A., *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272-75. Aubry de Reims et la scission des Normands*, in: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» (Le Saulchoir. Paris), 1984 (68), pp. 3-48.
- GAUTHIER, R.-A., *Quelques questions à propos des commentaires de St. Thomas sur le De anima*, in: «Angelicum» (Roma), 1974 (51), pp. 419-72.
- GIAMBATTISTA DA PALMA CAMPANIA, *La conoscenza intellettuale del singolare corporeo secondo Sigieri di Brabante*, in: «Sophia» (Padova), 1958 (26), pp. 62-74.
- GIAMBATTISTA DA PALMA CAMPANIA, *La dottrina dell'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, (Il pensiero medievale, I, 5), Padova 1955.
- GIAMBATTISTA DA PALMA CAMPANIA, *L'eternità dell'intelletto in Aristotele secondo Sigieri di Brabante*, in: «Collectanea Franciscana» (Padova), 1955 (25), pp. 397-412.
- GIAMBATTISTA DA PALMA CAMPANIA, *L'immaterialità dell'anima intellettuale in Sigieri di Brabante*, in: «Collectanea Franciscana» (Roma), 1954 (24), pp. 285-302.
- GIAMBATTISTA DA PALMA CAMPANIA, *L'origine delle idee secondo Sigieri di Brabante*, in: «Sophia» (Padova), 1955 (23), pp. 289-299.
- GILSON, E., *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939, 341 pp.
- GILSON, E., *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964. l'Univ. de Strasbourg, Strasbourg 1921.
- GILSON, E., *La filosofia nel medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- GILSON, E., *L'essere e l'essenza*, (Scienze umane e filosofia, n. 25), Massimo, Milano 1988, 344 pp.; (traduzione italiana de: *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1981).
- GLORIEUX, P., *Siger de Brabant*, in: DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, Tome XIV, 1940, coll 2041-2052 pp.
- GÓMEZ NOGALES, S., *Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme*, in: AQUINAS AND THE PROBLEMS OF HIS TIME, Louvain 1974, 161-77 pp.
- GRABMANN, M., *Neuaufgefundene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, in: MISCELLANEA FRANCESCO EHRLE, (T. I), 1924, 103-147 pp.
- GRABMANN, M., *Sigieri di Brabant e Dante*, in: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» (Milano), 1940 (32), pp. 123-37.
- GRAIFF, C. A., *Sigieri di Brabant*, in: ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. IV vol., a cura di: Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1957, coll 604-609 pp.
- HADRIANUS A KRIZOVLIJAN, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant*, in: «Collectanea Franciscana» (Roma), 1957 (27), pp. 121-25.
- HISSETTE, R., *Substance et créature selon Siger de Brabant. A propos de l'interprétation d'E. Gilson*, in: «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» (Louvain), 1979 (46), pp. 221-4.
- HOEDL, L., *Die «averroistische» Unterscheidung zwischen Materia und Moeglichkeit in den naturphilosophischen Schriften des Siger v. Brabant*, in: ACTAS DEL V CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, Nacional, Madrid 1979, 831-41 pp.

- KEELER, L. W., *History of the editions of St. Thomas' De unitate intellectus*, in: «Gregorianum» (Roma), 1936 (17), pp. 53-81.
- KUKSEWICZ, Z., *De Siger de Brabant à Jaques de Plaisance. La theorie de l'intellect chez les averroïstes latins du XIIIe et XIVe siècle*, Wrocław - Varsovia - Cracovia 1968, (Institut de Philosophie et Sociologie de l'Académie polonaise des Sciences).
- KUKSEWICZ, Z., *Trois lignes d'interprétation de la théorie d'Aristote de l'âme: Albert le Grand, Siger de Brabant, Thomas d'Aquin*, in: PROCEEDINGS OF THE WORLD CONGRESS ON ARISTOTLE, (Thessaloniki, August 7-14, 1978), Publ. of the Ministry of Culture and Sciences, Athens 1981, 125-9 pp.
- LE CLERC, V., *Siger de Brabant, professeur aux écoles de la rue du Fouarre*, in: HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE. XXI, Paris 1847, 96-127 pp.
- LEFEVRE, C., *Siger de Brabant a-t-il influencé Saint Thomas? Propos sur la cohérence de l'anthropologie thomiste*, in: «Mélanges de Science Religieuse» (Lille), 1974 (31), pp. 203-15.
- LESONCY, T. A., *The body-soul problem in the thirteenth century. Countering the trend forward dualism*, in: «Studies in Medieval Culture» (Kalamaroo. Michigan), 1978 (12), pp. 91-6.
- MAHONEY, E., *Saint Thomas and Siger of Brabant revisited*, in: «The Review of Metaphysics» (Washington), 1973-4 (277), pp. 531-53.
- MAHONEY, E., *Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas and Siger*, in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. PINBORG (ediderunt), *The Cambridge History of later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 602-22 pp.
- MAHONEY, E., *Themistius and the agent intellect in James of Viterbo and other thirteenth century philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bat)*, in: «Augustiniana» (Heverlee - Leuven), 1973 (23), pp. 422-67.
- MAIER, A., *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1949 (47), pp. 334-50.
- MAIER, A., *Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1946 (44), pp. 497-513.
- MANDONNET, P. F., *Autour de Siger de Brabant*, in: «Revue Thomiste» (Toulouse), 1911 (19), pp. 314-37; 476-502.
- MANDONNET, P. F., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, (2 voll), Paris - Louvain 1911-19082, (Les Philosophes Belges, VI-VII).
- MANDONNET, P. F., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, (ristampa in facsimile: Genève, Slatkine Reprints, 1976), Librairie de l'Université, Fribourg (Suisse) 1889, CCCXX-128 pp.; (Collectanea Friburgensia, VII).
- MARLASCA LÓPEZ, A., *De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante*, in: «Estudios Filosóficos» (Valladolid), 1974 (23), pp. 431-9.
- MARLASCA LÓPEZ, A., *De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante*, in: TOMMASO D'AQUINO NEL SUO SETTIMO CENTENARIO, *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli - 17/24 aprile 1974). Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. II. Dal medioevo ad oggi*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1976, 92-101 pp.
- MARLASCA LÓPEZ, A., *La antropología sigeriana en las Quaestiones super librum de causis*, in: «Estudios Filosóficos» (Valladolid), 1971 (20), pp. 1-37.
- MASNOVO, A., *I primi contatti di S. Tommaso con l'averroismo latino*, in: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» (Milano), 1924 (16), pp. 367-75.

- MASNOVO, A., *I primi contatti di S. Tommaso con l'averroismo latino*, in: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» (Milano), 1925 (17), pp. 43-55.
- MAURER, A., «Esse» and «Essentia» in the Metaphysics of Siger de Brabant, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1946 (8), pp. 68-86.
- MAURER, A., *Ms. Cambray 486: Another Redaction of the Metaphysics of Siger of Brabant?*, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1949 (11), pp. 224-232.
- MAURER, A., *Siger of Brabant and an averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse Ms. 152*, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1950 (12), pp. 33-35.
- MAURER, A., *Siger of Brabant's De necessitate et contingentia causarum and Ms. Peterhouse 152*, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1950 (14), pp. 48-60.
- MAURER, A., *The state of Historical Research in Siger de Brabant*, in: «Speculum» (Cambridge, Massachusset), 1956 (31), pp. 49-56.
- MAZZARELLA, P., *Dante e Sigieri nella storiografia filosofica*, in: ATTI DEL SEMINARIO, *Teoresi e Poeticità nella Cultura Europea. Genova, 25-27 settembre 1982*, Genova 1984, 53-89; 90-8 pp.
- MAZZARELLA, P., *Il «De unitate» di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino*, Napoli 1949.
- MAZZARELLA, P., *La critica di San Tommaso all'Averroismo gnoseologico*, in: «Rivista di Filosofia NeoScolastica» (Milano), 1977 (66), pp. 246-83.
- MICHÁS, W., *Pour préciser la date de In tertium de anima de Siger de Brabant*, in: «Mediaevalia Philosophica Polonorum» (Warszawa), 1982 (26), pp. 159-60.
- MÜLLER, J.-P., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, in: MISCELLANEA PHILOSOPHICA R. P. JOSEPHO GREDET O.S.B. COMPLETIS LXXV ANNIS OBLATA, (Studia Anselmiana, 7-8), 1938, 35-50 pp.
- NARDI, B., *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (Firenze), 1937 (18), pp. 160-4.
- NARDI, B., *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, in: ID., *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945, 30-38 pp.
- NARDI, B., *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (Firenze), 1936 (17), pp. 26-35.
- NARDI, B., *L'anima umana secondo Sigieri*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (Firenze), 1950 (29), pp. 317-25.
- NARDI, B., *L'averroismo di Sigieri e Dante*, in: «Studi Danteschi», 1838 (22), pp. 83-113.
- NARDI, B., *Note per una storia dell'averroismo latino. Controversie sigieriane*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» (Milano), 1947 (2), pp. 135-41.
- NARDI, B., *Note per una storia dell'averroismo latino. Egidio Romano e l'averroismo*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» (Milano), 1948 (3), pp. 2-29.
- NARDI, B., *Note per una storia dell'averroismo latino. La posizione di S. Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» (Milano), 1947 (2), pp. 197-220.
- NARDI, B., *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Roma 1945.
- NARDI, B., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» (Milano), 1911 (3), pp. 187-95; 526-45.

- NARDI, B., *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in: «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» (Milano), 1912 (4), pp. 73-90; 225-39.
- NARDI, B., *Strani errori nella conoscenza del pensiero medioevale*, in: «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (Firenze), 1939 (20), pp. 357-66.
- NARDI, B., *Studi di filosofia medioevale*, Roma 1960.
- NARDI, B., voce: *Averroismo*, in: ENCICLOPEDIA CATTOLICA. Vol II, 1949.
- NENDONCELLE, M., *Remarques sur la réfutation des averroïstes par Saint Thomas*, in: «Rivista di Filosofia NeoScolastica» (Milano), 1974 (66), pp. 284-92.
- PATTIN, A., *Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant*, in: «Bulletin de Philosophie Médiévale» (Louvain-La-Neuve), 1987 (29), pp. 173-7.
- PERUGINI, L., *Il tomismo di Sigieri di Brabante e l'elogio dantesco*, in: «Giornale Dantesco», 1933 (36), pp. 105-68.
- PERUGINI, L., *Il tomismo di Sigieri di Brabante e l'elogio dantesco*, in: «Sophia» (Padova), 1936 (4), pp. 90-4.
- PERUGINI, L., *La nuova questione di Sigieri di Brabante*, in: «Sophia» (Padova), 1937 (5), pp. 159-61.
- PICAVET, F., *L'Averroïsme et les Averroïstes du XIIe siècle d'après le «De unitate intellectus»*, in: «Revue de l'Histoire des Religions» (Paris), 1902 (45), pp. 56-60.
- POTVIN, A., *Siger de Brabant*, in: «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Lettres)» (Bruxelles), 1978 (45), pp. 330-57.
- REINACH, S., *L'enigme de Siger*, in: «Revue Historique» (Paris), 1926 (151), pp. 34-47.
- RYAN, C. J., *Man's free will in the works of Siger de Brabant*, in: «Mediaeval Studies» (Toronto), 1983 (45), pp. 155-99.
- SAJÓ, G., *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant*, in: «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» (Paris), 1958 (25), pp. 21-58.
- SÁNCHEZ SORONDO, M., *La querelle antropologica del siglo XIII (Sigierio y Santo Tomás)*, in: «Sapientia» (La Plata), 1980 (35), pp. 325-58.
- SASSEN, F., *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, in: «Revue Néoscholastique de Philosophie» (Louvain), 1931 (33), pp. 170-9.
- SASSEN, F., *Siger von Brabant*, in: «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psycholog» (Assen), 1941-2 (35), pp. 1-11.
- SASSEN, F., *Thomas van Aquin en Siger van Brabant*, in: S. THOMAS - HERDACHT (SYMPOSIUM), De Beiaard, 1923, 455-78 pp.
- STEGMULLER, F., *Neuefundene Quaestiones des Siger von Brabant*, in: «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» (Louvain), 1931 (3), pp. 158 e sgg.
- VAN STEENBERGHEN, F., *La filosofia nel XIII° secolo*, trad. it di A. COCCIO dell'ed. fr. del 1966 (Paris), Vita e Pensiero, Milano 1972, XII-536 pp.
- VAN STEENBERGHEN, F., *L'averroïsme latin au XIIIe siècle*, in: MULTIPLE AVERROËS, *Actes du Colloque international...*, Paris 1978, 283-8 pp.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Les Leçons de Siger de Brabant sur la Métaphysique*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1983 (81), pp. 638-45.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles 1938.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris 1977, 444 pp.

- VAN STEENBERGHEN, F., *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, in: «Revue Philosophique de Louvain» (Louvain), 1965 (54), pp. 130-47.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites (vol. I); Siger dans l'histoire de l'aristotélisme (vol. II)*, (Les philosophes belges), Louvain 1931-1942.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotélisme hétérodoxe le 7 mars 1277*, in: «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Lettres)» (Bruxelles), 1978 (64), pp. 63-74.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Thomas Aquinas and radical Aristotelism*, The Catholic University of America Press, Washington 1980, X-114 pp.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Thomas d'Aquin et Siger de Brabant en quête d'arguments pour le monothéisme*, in: GRACEFUL REASON, *Essay in Ancient Medieval Philosophy presented to Joseph Owens, CSSR, on the occasion of his 75th Birthday and 50th Anniversary of his Ordinat*, 381-400 pp.
- WEBER, É.-H., *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, (Bibliothèque Thomiste, XL), Vrin, Paris 1970.
- WEBER, É.-H., *Les discussions de 1270 à l'Université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de St. Thomas d'Aquin*, (Miscellanea Mediaevalia, 10), Berlin 1976.
- ZIMMERMANN, A., *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*, Cologne 1956.
- ZIMMERMANN, A., *Eine anonyme Quaestio: «Utrum haec sit vera: Homo est animal, homine non existente»*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie» (Berlin), 1967 (49), pp. 183-200.
- ZIMMERMANN, A., *Thomas von Aquin und Siger von Brabant im Licht neuer Quellentexte*, in: ONNERFORS, A.; RATHOFER, J.; WAGNER, F. (ediderunt), *Literatur u. Sprache im europäischen Mittelalter*, Darmstadt 1973, 417-47 pp.



ABBREVIAZIONI USATE

C. G.	THOMAS AQUINAS, <i>Summa contra Gentiles</i> .
DAM	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>De aeternitate mundi</i> .
<i>De an. int.</i>	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Tractatus de anima intellectiva</i> .
<i>De unitate</i>	THOMAS AQUINAS, <i>De unitate intellectus contra averroistas</i> .
IMP	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Impossibilia</i> .
<i>In de an.</i>	AVERROES, <i>Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libro</i> .
<i>In Met.</i>	THOMAS AQUINAS, <i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i> .
<i>In tertium</i>	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Tertium De Anima</i> .
<i>In Sent.</i>	THOMAS AQUINAS, <i>Sancti Thomae Aquinatis commentum in quattuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi</i> .
META	ARISTOTELE, <i>Metaphysica</i> .
METAVE	AVERROES, <i>Metaphysica</i> .
METAVI	AVICENNA, <i>Metaphysica</i> .
MSB	VAN STEENBERGHEN, F., <i>Maître Siger de Brabant</i> .
QDC	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones super Librum de causis</i> . A cura di MARLASCA LÓPEZ, A., Publications Universitaires, Louvain, 59*; 79*-69.
QIM	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Metaphysicam</i> .
QUIM1	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Metaphysicam (Reportation de Munich)</i> .
QUIM2	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Metaphysicam (Reportation de Vienne)</i> .
QUIM3	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Metaphysicam (Reportationes de Cambridge et Paris)</i> .
QIM1/2	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Metaphysicam</i> .
QNP	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones Naturales de Paris</i> .
QPH	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestiones in Physicam</i> .
<i>Quaestio utrum</i>	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Quaestio utrum haec sit vera: «homo est animal nullo homine existente»</i> .
<i>S. Th.</i>	THOMAS AQUINAS, <i>Summa theologiae</i> .
SOP	SEGERUS DE BRABANTIA, <i>Sophisma</i> .





LA COMPOSIZIONE DELL'ENTE FINITO IN SIGIERI DI BRABANTE

I. LA COMPOSIZIONE DELL'ENTE FINITO IN SIGIERI DI BRABANTE

I.1. *Il concetto di composizione*

Sebbene Sigieri non svolga intorno al concetto di composizione una trattazione sistematica, è possibile ricavare ciò che intenda con tale termine partendo da ciò che egli dice del composto.

Il composto ha al proprio interno parti reciprocamente distinte:

«In omni composito sunt duo quae secundum se divisa sunt, ut materia et forma, vel aliqua talia in compositione artis, sicut in domo; aliter enim esset simplex»¹;

Il composto è ciò che è diviso in sé stesso e ogni composizione implica quindi una divisione interna all'ente. Sigieri tocca in più punti il tema della divisione soprattutto in relazione a quella logica², per cercare di determinare la divisione delle «parti» dell'ente secondo l'ente stesso e non secondo il suo modo di essere nell'intelletto. L'intelletto, infatti, nelle sue operazioni conoscitive divide e compone l'ente³ ma, osserva Sigieri, *«intellectus dividit ubi non dividit natura»⁴*.

I.1.1. *La divisione dell'ente secondo intelletto*

La divisione dell'ente «secondo intelletto» è quella che viene a determinarsi a partire dall'operazione intellettuale dell'astrazione. Con l'*apprehensio incomplexorum* si coglie una determinazione sem-

plice isolandola dall'integrità dell'ente. L'*apprehensio* di per sé comporta una divisione di quest'ultimo, ma l'*apprehensio* non è l'*intentio* stessa di tale divisione: con l'*apprehensio* non viene direttamente messa in evidenza la divisione dell'ente e la quiddità intesa non è intesa in quanto separata dall'ente da cui è stata colta⁵.

Mentre *ex omnibus oportet rem esse*, cioè mentre l'ente è sé stesso con tutte le sue determinazioni reali, «l'intelletto della cosa», ovvero la cognizione della *res*, può limitarsi a qualche suo aspetto (in special modo a quello formale), dividendo appunto⁶.

C'è una *divisio formae* che riguarda la sostanza e un'altra che dipende dal modo di apparire della forma sostanziale in *phantasmatibus*, nella sensibilità da cui l'intelletto trae il proprio contenuto⁷. Non basta quindi che si concepisca distintamente qualcosa perché si possa inferire una composizione nell'ente secondo sé stesso. Tale distinzione può essere relativa all'*esse intellectum* restando unitario il *subiectum* cui la distinzione si riferisce⁸.

Nell'*apprehensio* delle *quidditates*, quindi, la misura dell'operazione intellettiva è la capacità delle determinazioni dell'ente di essere isolate secondo intelletto (ed in rapporto al loro contenuto concettuale) dal complesso cui ineriscono; così la divisione colta all'interno dell'ente è più o meno profonda a seconda della maggiore o minore dipendenza nozionale⁹.

I.1.2. *La composizione dell'ente secondo sé stesso*

Al di là della distinzione che è opera dell'intelletto è opportuno chiedersi cosa sia, in Sigieri, ciò che permette di identificare la divisione dell'ente secondo sé stesso e verificare in cosa essa consista.

Sigieri è pienamente aristotelico quando parla della composizione o della divisibilità dell'ente «per se»: le opposizioni fondamentali che riscontra sono quelle tra soggetto e accidente, materia e forma, natura e soggetto e, soprattutto, potenza e atto¹⁰.

Quest'ultima in qualche modo è tra tutte la più fondamentale e quella che racchiude tutte le altre:

«*Consequenter ponit tertiam divisionem*¹¹, *dicens quod aliud est ens in potentia, aliud ens in actu. Et sicut in causis*

potentia et actus sunt modi modorum et distinguunt quemlibet modum in duo, ita in genere entium et modis eorum actus et potentia dividunt quemlibet eorum, ita quod in quolibet modo entis reperiuntur et dividunt ipsum, et sic sunt modi modorum»¹².

La divisione tra potenza ed atto è la più universale e quella che include in sé stessa tutte le altre, compresa quella esistente tra materia e forma, che, di per sé, è propria della considerazione del fisico e non del metafisico.

«De materia secundum quod causa non considerat scientia divina, quia ens, secundum quod ens, non habet materiam, nec materia est causa entis secundum quod ens, quia tunc omne ens haberet materiam; sed ille qui considerat ens mobile considerat materiam. Sed materia potest considerari dupliciter, secundum COMMENTATOREM¹³ inquantum est principium transmutationis, et sic considerat de ea naturalis; primus autem philosophus considerat de materia secundum quod ens in potentia, quia ens in potentia dividit ipsum ens»¹⁴.

Sembra quindi che per Sigieri il principio che permette di cogliere la composizione dell'ente è, in termini generici (cioè prescindendo da qualsivoglia considerazione parziale dell'ente), l'opposizione tra l'atto e la potenzialità, abbiamo infatti letto che *«ens in potentia dividit ipsum ens»*.

I.1.3. *La composizione in quanto causata dalla potenza*

Come abbiamo visto, tutte le divisioni «per se» dell'ente si riducono, a livello metafisico a quella tra potenza e atto. Ed è la potenza che propriamente divide l'ente in sé stesso.

Il principio attuale, di per sé, non divide l'ente; esso, al contrario, lo unifica al suo interno e lo separa dagli altri, in quanto è sua causa *essendi et unitatis*. Sicché fra due atti distinti non ci può essere un'unità *per se*, ma un'unità causata da qualcosa di estrinseco e che non costituisce una vera e propria *compositio* ma una giustapposizione. Le realtà divise *in atto* non riescono a costituire una unità, perché ciascuna è già una unità che esiste (in atto)

per sé¹⁵. E' la potenza che invece causa la composizione dell'ente, perché essa implica la divisione dell'atto dell'ente.

La mancanza di potenza implica semplicità per le nozioni stesse di atto e potenza: ciò che è in atto è unitario e semplice; l'unica diversità che si dà rispetto all'atto è quella tra entità in atto distinte: l'atto separa sé stesso da ogni altro atto¹⁶. Affinché ci sia una distinzione interna a ciò che è, esso deve avere al suo interno qualcosa che è secondo potenza. Da tale considerazione prende avvio il seguente approfondimento sui diversi modi di intendere la potenzialità, che introducono all'intelligenza della composizione, secondo Sigieri.

I.2. *I vari modi di intendere la potenzialità*

Nell'esame dei vari principi potenziali che si possono enucleare dall'insieme delle opere di Sigieri mi soffermerò innanzitutto sulla materia. Tratterò poi della potenzialità e della composizione interna dell'ente non-materiale: ci sono parti dell'opera di Sigieri che evidenziano lo sforzo del Brabantino nel tentativo di dar corpo ad una dottrina dell'ente finito che tenga conto dei suoi aspetti di potenzialità e di composizione anche quando in esso non è presente la materia. Sigieri parla della potenzialità dell'*esse essenziale* (cioè dell'ente nella sua dimensione specifica) e di quella presente negli enti intellettuali. In entrambi i casi, come si vedrà, il problema che si pone Sigieri, è quello di trovare un principio potenziale che non abbia con la forma il rapporto che ha la materia, ma che sia in qualche modo interno ad essa. Il modello di cui si serve per descrivere tale potenzialità è quello della composizione esistente tra genere e differenza specifica, in cui il genere viene ad assumere il ruolo di elemento potenziale della forma. Quello che Sigieri vuole indicare è semplicemente che il rapporto di composizione, nel caso di cui si tratta, deve realizzarsi «secondo il modello» della composizione logica. Essa è modello nel senso che indica un rapporto tra perfezioni graduate, e la gradualità indica una potenzialità della forma meno perfetta rispetto alla forma più perfetta. Un ulteriore tentativo di spiegazione di tale composizione emerge nella descrizione dei rapporti tra l'ente finito e la Causa Prima (la nozione di «*potentia ad esse*» e le relazioni tra composizione, causalità e partecipazione).

I.2.1. *La potenzialità come sostrato materiale*

La composizione dell'ente è causata dalla potenza¹⁷, e di questo principio generale la divisione all'interno dell'ente causata dalla materia è un caso particolare. Per approfondire il significato della composizione interna all'ente è allora opportuno avvicinarsi alla concezione sigieriana della materia; in particolare cercherò di sintetizzare come si giunge, secondo Sigieri, all'affermazione della necessità di un sostrato materiale negli enti finiti sensibili e quale sia la *ratio materiae*.

I.2.1.1. *Quomodo materia probatur*

Per Sigieri si è costretti a parlare di materia quando si riflette sulla «*transmutatio*»: c'è un mutamento dell'ente naturale che lo investe in tutta la sua entità¹⁸: è la *generatio* (e *corruptio*).

Essa si distingue da altri tipi di alterazioni per il fatto che in essa l'ente muta integralmente¹⁹ e rende allora problematica la spiegazione del divenire stesso: se l'ente che muta cessa di essere, e ciò che è divenuto non è nulla di ciò che era prima, sembra che nella generazione e nella corruzione avvenga un singolare passaggio dal non essere all'essere, dall'essere al non essere. Ma il divenire, in quanto viene così interpretato, risulta inintelligibile: la lezione di Parmenide, considerate così le cose, è sempre valida: tra essere e non essere non c'è relazione nella realtà.

Perché il divenire sia intelligibile, è necessario allora ammettere nell'ente finito, oltre alla forma stessa e alla sua privazione, anche un soggetto che sopporti la *transmutatio* di una forma al suo opposto²⁰. In questo Sigieri è pienamente aristotelico²¹: se si pensa l'essere come atto, esso non può perdere ciò che esso è²²: non è il bianco a diventare nero, ma una concreta cosa bianca a diventare nera. Per spiegare il divenire sostanziale si ha bisogno di un principio diverso dall'atto (che è la forma)²³, che sia quindi indeterminato, e capace di assumere i contrari. Tale principio è il sostrato delle determinazioni, ed è posto proprio perché le determinazioni possano in esso apparire e sparire senza che esse stesse passino dall'essere al non essere assoluti, né che il sostrato stesso muti²⁴. Né si può ridurre la materia alla semplice privazione della forma che dev'essere generata: sebbene essa sia in sé stessa il

soggetto che è privo di ogni forma e quindi implichi la privazione²⁵, non è la privazione stessa: la privazione è non essere assoluto, e se la materia fosse tale, non spiegherebbe il movimento²⁶. Il fatto che la materia non sia la stessa privazione conduce alla riflessione sui rapporti tra tali principi del divenire e alla domanda sul senso in cui conviene il termine potenza alla materia.

I.2.1.2. *La ratio materiae*

Il discorso di Sigieri sulla potenzialità della materia è di difficile analisi, perché il Brabantino si lascia prendere spesso nelle maglie dei problemi delle singole *quaestiones*, non riuscendo a mantenere sempre coerenza di linguaggio sull'argomento.

In Sigieri è ammessa la possibilità di considerare la materia in sé stessa e di chiedersi quale sia la sua *essentia*²⁷, la sua entità²⁸, la sua sostanza²⁹, e la sua propria *ratio*³⁰, sebbene ciò possa avvenire soltanto in un modo del tutto particolare, dato che «*materia non intelligitur per se*»³¹. Dato che la conoscenza è dell'atto, e la materia è del tutto priva di atto, essa è accessibile all'intelligenza non in modo diretto ma soltanto in virtù della relazione che mantiene col principio attuale.

La materia in sé stessa è innanzitutto in qualche modo *ens* e non la semplice privazione della forma (cioè, come pure dice Sigieri, privazione dell'ente³² e, quindi, non-ente). Se essa non può essere detta *ens* in senso proprio è perché non è *ens in actu* e non perché sia un *non-ens simpliciter*. La materia è quindi *ens in potentia*. L'essere *ens in potentia* è essere ancora in qualche modo *ens*: la privazione della forma non può sussistere da sola ma in un soggetto potenziale³³.

Si potrebbe allora concludere che la materia è *ens in potentia*, anche perché Sigieri non si trattiene dall'utilizzare tale espressione per designarla³⁴.

Tuttavia quando Sigieri si pone in termini espliciti la questione: «*Utrum potentia materiae sit substantia materiae vel aliquod accidens eius*»³⁵, risponde negativamente all'interrogativo. La materia è *ens in potentia* solo se ciò indica quel suo accadimento per cui essa è in sé stessa privata di ogni forma e capace di riceverle tutte; ma se con ciò si pretende esprimere l'essenza o la sostanza

stessa della materia, bisogna negare che essa sia «potenza»: l'essere in potenza o in atto è solo un accidente della materia³⁶.

Con potenza, dice Sigieri, si indicano due cose: *da un lato* ciò che ha un ordine immediato a qualcos'altro o all'atto; *da un altro* lo stesso ordine, rispetto od inclinazione ad altro³⁷. Una cosa è l'ordine alla forma, un'altra ciò su cui questo ordine si fonda: per l'ordine alle varie forme la materia è in potenza ad esse, ma per sé non è in riferimento a nessuna forma³⁸.

La potenza è quindi un accidente della materia:

«[...] *cum dicis 'illud cuius esse est posse esse non est substantia', verum est cuius esse substantialiter est posse esse. Sed cum dicis 'materia esse est posse esse' verum est, sed non esse substantiale, sed accidentale, est sibi, scilicet posse esse, ut alias³⁹ ostensum est*»⁴⁰,

ma è accidente di ragione⁴¹. Ciò che Sigieri vuole sottolineare con quest'osservazione è che la materia è una *in re* ma duplice nella *ratio*.

Il rapporto di accidentalità è dato dalla comparazione della materia alle forme da parte dell'intelletto. Tale comparazione, d'altra parte è causata dalla materia stessa e dal suo modo di relazionarsi alla forma. Il fatto è che soltanto la materia, rimanendo sé stessa (*una et eadem*), si trova ad essere talvolta soggetto di una forma, mentre prima non lo era della stessa; un'altra volta di un'altra. Il soggetto di un tale accidente (potenzialità) può essere allora solo la materia, in quanto essa non è atto ma solo soggetto dell'atto. L'essenza della materia prima è tale che essa è qualcosa di semplice ed assoluto; essa non è in riferimento ad altro (come invece è la potenza: la potenza è potenza di qualcosa, mentre la materia è un *absolutus*)⁴². Se, dice Sigieri, la materia fosse essa stessa potenza, sarebbe, per la sua sostanza, in potenza alle forme contrarie, mentre la *potentia* è tale rispetto ad una sola forma⁴³. La materia inoltre è accidentalmente potenza perché questa si corrompe con l'avvento della forma, mentre la materia resta come soggetto dell'ente di cui è materia, mantenendo la potenza contraria a quella che si è attuata⁴⁴.

La materia viene così a delinearsi non come una semplice privazione (tale sarebbe la potenza che non rimane all'attuarsi) ma

come un vero e proprio principio reale dell'ente. Tale principio, come abbiamo visto, dev'essere ammesso per giustificare la potenza presente negli enti.

L'ente viene ridato fondamentalmente dalle sue determinazioni, che sono atto. Ma negli enti c'è anche potenza (qui nel senso di privazione), che non può essere se non come principio accidentale. La potenza d'altra parte non può stare per sé, ha bisogno di un soggetto di sé stessa, che però non sia nulla in atto in sé stesso ⁴⁵.

La materia si caratterizza quindi fondamentalmente come soggetto; ma di tale soggetto bisogna distinguere due aspetti:

- 1) il soggetto in quanto tale, ciò che non è *ad aliud*, e
- 2) ciò che gli si attribuisce: la privazione della forma (caratteristica accidentale, che però mai viene a mancare alla materia, sebbene essa passi da una privazione a quella opposta).

Per l'identificazione di potenza a privazione e della privazione a non-ente, bisogna concludere che ciò che nella materia è potenza non è causa *per se* dell'ente. La potenza è causa dell'ente solo in quanto questo può generarsi e corrompersi; affinché la sostanza possa acquistare una forma deve necessariamente esserne priva, e la corruzione della forma è la sua privazione. Ma la privazione non è qualcosa che si possa dire dell'ente, volendo indicarne il ciò che è (*quod quid est*). Perdere ed acquistare le forme «accade all'ente» ma non ne indica l'intima struttura. La materia entra invece *per se* nella composizione dell'ente in quanto essa è soggetto e fondamento dell'accadimento della privazione. Così composizione tra materia e forma all'interno delle realtà sensibili indica sì la possibilità da parte dell'ente di poter perdere le proprie determinazioni (la sua corruttibilità, l'essere mutevole secondo sé stesso e non solo accidentalmente) ma soprattutto indica l'essere delle determinazioni in un soggetto.

I.2.2. *La potenzialità secondo il modello della composizione logica tra genere e differenza specifica*

All'interno delle opere di Sigieri si trova un accenno ad una potenzialità che non è costituita dalla materia, sin dalla *Quaestio utrum*. La risposta di Sigieri alla domanda posta a titolo dell'opera

«*utrum haec sit vera: 'homo est animal nullo homine existente'*» è che siccome *ad esse essenziale hominis pertinet actualitas essendi*⁴⁶, l'essere della specie comporta necessariamente l'esistenza di qualche individuo.

Tuttavia non si può risolvere la specie in un essere non attuale perché l'entità non si risolve negli individui ma nella specie⁴⁷: la specie è inseparabile dagli individui. Un'entità esclusivamente in sé stessa riduce l'*actualitas* all'accidentalità, al fatto, mentre l'*actualitas essendi* è necessaria all'*esse essenziale*. La specie è la permanenza dell'individuo nella sua entità, in ciò che è. E' la permanenza dell'*actualitas essendi* nell'*esse*. Ma l'*esse* in cui permane l'*actualitas* non è solo atto:

«[...] *ad esse essenziale hominis pertinet actualitas essendi, etsi non hoc solum, quia ad essentiam hominis pertinet potentia et actus*»⁴⁸.

L'*esse* essenziale indica l'integrità dell'entità, compresi i suoi aspetti o principi potenziali.

E' particolarmente interessante il riferimento di Sigieri alla *potentia* che è inclusa nell'*esse essenziale* e che permette distinguerlo dall'*esse attuale* che invece fa riferimento all'attualità della stessa essenza:

«*Differunt enim esse essenziale et esse attuale alicuius in hoc quod dicitur esse attuale illud quod pertinet ad actualitatem*⁴⁹ *essentiae eius; esse autem essentiae dicit totum quod pertinet ad entitatem eius, sive potentia, sive actus, indicatum per definitionem*»⁵⁰.

Tale interesse dipende dalla seguente considerazione: le ragioni per configurare un principio di potenzialità come costitutivo dell'ente possono derivare o dall'esigenza di giustificarne il divenire o la partecipazione nella perfezione: se si tratta del divenire sostanziale la potenza è la materia, e quindi il discorso di Sigieri potrebbe tradursi: l'entità di ogni essere è quella della forma, pur non essendo la forma tutto l'essere dell'ente, perché nell'essere dell'ente, che è racchiuso nell'essenza, rivelata dalla definizione, è compresa anche la materia⁵¹.

Se invece si interpreta il discorso di Sigieri come un tentativo di spiegare l'entità in quanto è più o meno perfetta, rispetto

alla perfezione assoluta, in tal caso il principio potenziale non è, né può essere, la materia, perché la materia dice solo supporto della forma e qui invece si cercherebbe una forma come supporto dell'atto. *Un atto potenziale*, e, nello stesso tempo, la potenzialità dell'atto⁵².

Questo perché mentre il dinamismo che l'ente manifesta nel divenire è problematico rispetto all'attualità dello stesso ente e quindi trova soluzione in un supporto non attuale di tale attualità, la partecipazione alla perfezione pone il problema di un rapporto tra due attualità: l'attualità perfetta e l'attualità partecipata e determinata. Qui allora il principio limitativo e potenziale dev'essere per forza un atto.

Sigieri però qui dice soltanto che *l'esse essentiae dicit totum quod pertinet ad entitatem eius* «scil.: entis», *sive potentia sive actus, indicatum per definitionem*. E quindi l'unica traccia interpretativa fornitaci è che la potenza di cui parla viene espressa nella definizione.

Tale traccia sembra indicare il fatto che Sigieri non stia parlando della potenza che è la forma, rispetto ad un atto più profondo, perché l'atto più profondo (l'*actualitas essendi*) non viene affatto fuori dalla definizione. Sembra quindi che Sigieri non stia pensando né alla potenza che è la materia, né alla potenzialità della forma rispetto al suo *esse* (nei due casi si tratterebbe di principi metafisici), ma di un principio logico: voglio dire del genere, che è come la materia della differenza specifica⁵³.

Se tale è la composizione, è necessario interrogarsi sul valore reale che essa esprime all'interno della filosofia di Sigieri. Ma, per potere affrontare tale tema sulla base di una più ampia analisi, è opportuno soffermarsi prima su un'altra espressione di questo tipo di composizione.

* * *

La divisione dell'ente secondo genere-differenza specifica viene ripresa pure in una *quaestio* dell'*In tertium* dove Sigieri va alla ricerca di una composizione interna all'ente che sia irriducibile al rapporto tra la materia e la forma.

In *In tertium*, 6, pp 17-22, il riferimento non è più alle sostanze materiali ma all'intelletto e alle intelligenze. La contrapposi-

zione non è più quindi tra l'attualità dell'ente e l'entità della specie, ma tra le sostanze materiali e quelle immateriali, rispetto ai principi della loro composizione. Sigieri va alla ricerca di un principio potenziale che permetta la distinzione delle intelligenze immateriali tra di esse e rispetto all'intelligenza prima. Le intelligenze e l'intelletto umano, pur essendo immateriali, e quindi carenti della potenzialità che rende l'entità precaria nell'esse e ricevuta in un soggetto distinto dalle sue determinazioni, sono create. Esse quindi per un principio che Sigieri ribadisce a più riprese, e che noi abbiamo già incontrato, devono allontanarsi dalla perfezione dell'intelligenza prima, che è anche la sua semplicità ed attualità:

«Unumquodque quando recedit ab ipso «scil.: a Primo» vadit ad potentiam»⁵⁴.

Sigieri effettivamente osserva che l'intelletto non è atto puro: c'è in esso una certa potenzialità rispetto alla quale il modello della composizione ilemorfica è inapplicabile, sebbene alcuni abbiano voluto distinguere dalla materia sensibile una materia intellegibile perché si adattasse meglio allo statuto ontologico dell'intelletto⁵⁵. Ma dal punto di vista della dottrina aristotelica, che Sigieri si sforza di seguire, la materia intellegibile non è che un'astrazione di quella sensibile, che esiste solo nella mente. Non c'è quindi alcuna potenza materiale nell'intelletto: la materialità e l'intellettualità si escludono⁵⁶.

La composizione presente nell'intelletto è invece dovuta ad un elemento che ha funzione di principio materiale, che egli designa riferendosi alla «forma del genere», ed un elemento con funzione di principio formale come la «differenza specifica»: ha luogo quindi tra due determinazioni formali (*forma materiali et actu*) di cui una è come materia rispetto all'altra:

«Est igitur in intellectu aliqua compositio. Haec autem non est ex materia et forma, ut visum est. Dicendum, quod intellectus componitur ex materiali et formali, sicut ex forma generis et forma differentiae. Unde componitur ex forma materiali et actu. Non enim omnes formae simplices sunt. Cum enim partes omnes definitionis formae sint, oportet quod unum sit materiale respectu alterius et quod aliqua illarum «sit» composita»⁵⁷.

Nella sostanza intellettuale c'è quindi una composizione come di genere e differenza specifica, di materiale e formale, in quanto il suo principio formale ha una qualche limitazione e potenza. Tale limitazione o potenza non è quella della materia prima: è una determinazione formale (seppur limitata e imperfetta) detta materiale solo perché, all'interno della definizione, è capace di ricevere una forma specifica, similmente a quanto accade per la materia. Il punto fermo per Sigieri è che la composizione dell'intelletto comporta che il suo atto non sia puro. Per riferirsi all'elemento potenziale di tale composizione Sigieri, anche qui, ricorre ad un esempio tratto dalla logica: così come le definizioni sono composte di due elementi formali, uno dei quali è atto rispetto all'altro (la differenza rispetto al genere), allo stesso modo accade con l'intelletto.

E' necessario però segnalare una differenza rispetto alla posizione espressa nella *Quaestio utrum*. Lì la composizione potenza-atto (genere-differenza) era relativa all'ente considerato nella sua ragione specifica; nonostante affermasse che l'*esse essenziale* è sempre inseparabilmente unito all'*esse attuale*, i due *esse* venivano distinti e la composizione di «potenza ed atto indicata dalla definizione» non si riferiva all'*esse attuale*, ma all'*esse essenziale*. Qui invece l'ambito della composizione è ciò che, nella terminologia della *Quaestio utrum*, potrebbe chiamarsi *esse attuale*⁵⁸, sebbene di un'attualità distinta da quella delle specie «materiali».

I.2.3. *Valutazione critica: Il valore reale della composizione genere-differenza specifica*

Si è visto come il problema sollevato sia quello relativo alla *composizione dell'atto*: la composizione necessaria a spiegare la sostanza materiale porta alla determinazione della presenza nell'ente di due principi, la materia e la forma. Tali principi non sono internamente composti, ma sono causa della composizione dell'ente che costituiscono. In esso la forma è in composizione non perché abbia al suo interno parti (*duo quae secundum se divisa sunt*), ma perché non è in sé. Quando la sostanza è la forma (è il caso dell'intelletto umano) la forma è in sé stessa⁵⁹; emerge allora la problematica della gradazione delle perfezioni delle forme. O l'atto che è la forma è un atto più o meno perfetto o tutto ciò che è

immateriale è *esse simpliciter* cioè *ipsum esse* (Dio, dato che a Dio si arriva in quanto è atto puro, atto assoluto). Non potendosi ammettere la seconda possibilità bisogna render ragione della diversità delle perfezioni dell'atto.

Il problema è grave perché ancor prima di aver preso posizione ci si rende conto delle conseguenze aporetiche di ogni ipotesi di soluzione: in ogni caso il punto di arrivo deve indicare gli elementi di una divisione interna dell'atto. Se l'atto è la forma, ciò è inammissibile, perché una divisione di parti reali interni alla forma conduce immediatamente alla divisione dell'ente stesso.

C'è in effetti una divisione della forma, ma essa non rientra nell'ambito della composizione dell'ente secondo se stesso. Sigieri parla esplicitamente della composizione tra genere e differenza specifica («parti» della forma) come causata da una divisione dell'intelletto rispetto a un soggetto che, in se stesso, rimane unitario:

«[...] *confectio speciei ex genere et differentiis non est ex duobus secundum rem et formam, sed ex duobus secundum intellectum differentibus tantum. Et stat simul quod homo sit unus per formam, et ratio eius intellectus non una*»⁶⁰.

La questione intorno al valore reale della composizione tra genere e differenza specifica è stata posta ed affrontata esplicitamente da Sigieri nelle *Quaestiones naturales* di Parigi⁶¹, dove si chiede «[...] *utrum forma speciei sit composita ex partibus in re existentibus, ordinatis secundum numerum et ordinem praedicabilium in quid de specie vel individuo speciei*»⁶².

Il problema si pone in questi termini: per rendere conto della differenza tra le varie forme sembra che si sia costretti ad ammettere un principio comune (e potenziale), il genere, che viene a differenziarsi per il fatto che la differenza aggiunge ad esso una certa determinazione⁶³. La differenza tra le forme pone un rapporto gerarchico tra di esse e, quindi, un certo aspetto di potenzialità⁶⁴. Ma la differenza della forma non può essere presa come una parte potenziale reale della forma stessa, perché la ragione di forma è la stessa ragione di atto dell'ente. La forma, per quanto sia imperfetta, è fondamentalmente principio dell'essere *attuale* della cosa; il principio del suo essere potenziale va ricercato in un ambito distinto da quello in cui la forma è posta⁶⁵. E' quindi

contrario alla stessa ragione di forma che essa sia composta di più parti *secundum esse*⁶⁶, perché le parti della forma che è atto sono anch'esse atto, e non c'è unità tra atti realmente distinti: l'atto separa⁶⁷. La differenza non può avere con la forma un rapporto tale per cui la perfezioni nel suo essere:

*«Illud enim quod habet unde sit substantia etiam in actu distincta, quantumcumque sit illa substantia imperfecta, quantumcumque ille actus imperfectus, ex quo habet actualem distinctionem a quadam forma, non potest aliam respicere sicut formam suam esse substantialiter tribuentem. Unde licet perfectum perficiat imperfectum, non tamen imperfectum quod contra ipsum actu est distinctum»*⁶⁸.

Bisogna quindi concludere che la potenzialità della specie è solo una potenzialità di ragione: soltanto «*secundum intellectum*» l'animalità dell'uomo è come il soggetto delle determinazioni umane, in cui esse vengono accolte⁶⁹.

E' da osservare tuttavia che sebbene la composizione di genere e differenza non sia una composizione dell'ente *secundum rem* essa trova nella composizione ilemorfica un principio di corrispondenza: la *ratio generis* viene colta a partire da un principio reale distinto da quello della *ratio differentiae*. Aristotele aveva detto che, poiché ogni definizione è un'orazione ed ogni orazione consta di parti, c'è uguale proporzione fra l'orazione, la cosa e la parte della cosa⁷⁰.

Sigieri tiene presente questa affermazione di Aristotele⁷¹ e la approfondisce per determinare la misura del rapporto proporzionale tra le parti della definizione e le parti della cosa. Le parti della definizione, nella linea della riflessione classica, sono il genere e la differenza specifica. Se si guarda alla definizione si può dire che il genere che è presente in essa è come l'elemento materiale rispetto alle specie contrarie che può sopportare. Questo perché il genere è come l'elemento indeterminato (così come la materia) della *ratio* della sostanza, mentre la *ratio differentiae* è come l'elemento determinante (così come la forma). La corrispondenza è dunque basata sulla comune ragione di soggetto (per genere e materia) rispetto alla ragione di principio determinante (forma e differenza)⁷². La modalità del rapporto esistente tra genere e differenza specifica è dunque originata dalla considerazione della relazione esistente tra-

le parti reali dell'ente. Ciò comporta che ci sia un fondamento reale della divisione concettuale della forma, almeno per le sostanze materiali. Sigieri porta fino in fondo il ragionamento: se sono le parti reali a modellare la divisione concettuale, nella misura in cui c'è semplicità reale la divisione concettuale non ha fondamento *in re*⁷³.

Diversa è tuttavia la natura della composizione concettuale della definizione da quella reale che essa indica: se effettivamente in ambedue le composizioni l'elemento indeterminato contiene in potenza le ulteriori determinazioni, è d'altro canto vero che la determinazione nei due casi avviene in modo diverso:

«[...] *veruntamen genus non est illud materiale, sed habens illud, et ideo potest praedicari in quid*»⁷⁴.

Mentre la divisione dell'ente secondo intelletto giunge alle determinazioni di «parti» che possono tutte essere predicate *in quid* del soggetto cui si riferiscono, le parti reali dell'ente non possono essere elementi di una simile predicazione.

Per questo, sembra possa intendersi che dietro l'espressione di una composizione secondo intelletto sul modello del rapporto «genere-differenza specifica», Sigieri abbia cercato un altro tipo di composizione, irriducibile al rapporto ilemorfico e pur sempre basata sulla relazione atto-potenza. Sulla base dei testi analizzati non risulta però chiara la specificità della composizione reale dell'ente «non-materiale». Per questo nei paragrafi seguenti continuo l'analisi su altri testi che completano il quadro delle affermazioni di Sigieri su questo argomento.

I.2.4. *La potentia ad esse*

La Causa Prima è atto puro e tutte le sostanze si distinguono da essa in quanto sono in qualche modo in potenza⁷⁵. E' sulla base di tale principio che Sigieri cerca di determinare quest'altro tipo di composizione, irriducibile al rapporto ilemorfico, di cui ho parlato.

Ogniquale volta il metafisico deve spiegare la composizione del finito trova sempre una buona soluzione nella materia. La possibilità dell'ente di corrompersi (di *aliter se habere*), causata dal modo

d'essere della materia, giustificano a sufficienza l'attribuzione della composizione. Il problema è invece più difficile a risolversi quando si passa alla considerazione delle sostanze immateriali e, ciononostante, imperfette e composte. Lasciando da parte gli angeli, un tempo necessaria ipotesi per la spiegazione del movimento celeste, mentre oggi esclusi dalla riflessione filosofica⁷⁶, il problema si pone per l'uomo e, in particolar modo, per la sua anima: in che consiste la finitezza di un essere che sussiste indipendentemente dalla materia. Abbiamo già visto che Sigieri, cercando tale soluzione, indica una strada: l'ente secondo sé stesso è diviso secondo potenza e secondo atto. Tuttavia nell'*In tertium* e nella *Quaestio utrum* gli elementi che sono messi in rapporto secondo la relazione potenza-atto (genere-differenza specifica) non possono indicare una composizione dell'ente secondo sé stesso⁷⁷.

Si può trovare però, nell'opera di Sigieri, un altro tentativo di spiegazione della contingenza: si tratta di individuare la causa della contingenza nella presenza della *potentia ad esse* nelle nature create: la potenzialità presente nell'essere che non esiste nella materia non si pone sul piano delle determinazioni che costituiscono la quiddità dell'ente, ma rispetto alla sua dipendenza causale. E' questo il senso della *potentia ad esse*, che Sigieri attribuisce agli enti che *recedunt a Primo*.

* * *

L'essere nella realtà dipende dall'efficienza di una causa e ciò comporta, nell'ente che riceve l'influsso causale, una certa imperfezione, in quanto la ragione di essere in sé stessa non è causata.

Nell'universo creato sono presenti realtà intrinsecamente necessarie, cioè realtà il cui non essere è impossibile per la natura stessa di tali realtà. Come abbiamo già accennato, Sigieri ha in mente soprattutto le «intelligenze» separate, ma il suo discorso non esclude l'anima intellettuale umana. Le sostanze spirituali, *per la loro intima determinazione*, non sono necessarie a causa di qualcos'altro, per cui si può tranquillamente affermare che siano sostanze necessarie *per se: per ciò che sono non possono non essere*⁷⁸. Le realtà spirituali hanno quindi una certa absolutezza nella loro necessità; tuttavia tale absolutezza nella necessità d'essere non comporta una absolutezza nell'essere: sebbene per se necessarie, tali creature non cessano infatti di dipendere nell'essere da Dio.

Rispetto a Dio Sigieri afferma che

«Ex propriis principiis non potest habere esse causatum: nihil enim cuius esse causatum est, sibi causa existendi est, ut dicit AVICENNA⁷⁹. Esse etiam eius non potest esse in eo causatum ab extrinseco: tunc enim causam haberet. Est igitur quod est esse.

Ex quo consideranti apparet maxima et pura necessitas eius in essendo. Quomodo enim esse deseret quod esse est?»⁸⁰.

Dio è in modo assoluto causa non causata, per cui per Lui l'essere nella realtà gli è proprio senza che ciò sia causato da qualcosa di estrinseco o di intrinseco. Essendo causa incausata, è incausato nell'essere; le altre creature sono invece dipendenti, nel loro essere, dall'influsso causale della Causa incausata. Sebbene il loro essere sia necessario, non si può evitare di affermare che le sostanze spirituali non hanno quella proprietà, caratteristica di Dio, per cui il l'affermazione del suo non essere è sempre falsa, anche come ipotesi, qualunque cosa avvenga in ciò che non è Lui⁸¹. Sebbene l'ipotesi del non essere delle creature spirituali —per il non essere della causa del loro essere— è impossibile (perché esse sono per sé necessarie così come la causa del loro essere) essa è in sé stessa vera, mentre il non essere di Dio è assolutamente impossibile: *«Quomodo enim esse deseret quod esse est?»⁸².*

Sebbene si possa dire che la ragione per cui l'essere delle creature spirituali è necessario è il loro stesso *quod quid est* delle creature, la ragione per cui esse sono nella realtà non è ciò che sono ma, in ultima analisi, Dio stesso, che invece è nella realtà per ciò che Egli è⁸³. Ora, la dipendenza causale da Dio fa sì che nelle realtà finite il loro *quod est* differisca dall'esse:

«Quaecumque [...] alia a Primo sic sunt, quod ex eorum ratione non habent causam sufficientem ut sint, ita quod in omnibus causatis, sicut dicit BOETHIUS, differt quod est et esse ipsum⁸⁴. Non enim ex hoc quod sunt est ei esse, sicut ex causa sufficiente, sed dependent sicut ex causa ex eo quod est esse tantum, quod ex propria ratione, non ex aliquo alio, habet quod sit. Et quod Primum sit tale esse tantum, apparet. Si enim non est suum esse, tunc suum esse est in eo causatum ex propriis eius principiis vel ex aliquo ex-

trinseco. Et utroque modo accidet Primum in esse suo habere causam»⁸⁵.

L'ente creato è finito perché il suo «*quod quid est*» non è causa sufficiente del suo essere. Tale causa va cercata nel Primo, che allora si configura come causa dell'essere dell'ente: il *quod est* di ciò che non è Primo ha l'esse dall'esse *tantum* come da una causa. Se ciò che non è Primo avesse l'esse *per* (a causa di) ciò che esso è, come causa sufficiente, sarebbe incausato e, come tale, Primo. Da qui che la causalità del Primo è fondamentalmente operante nell'esse di ciò che è *citra primum*⁸⁶.

Con tale distinzione tra il *quod est* e l'esse all'interno dell'ente finito Sigieri non vuole affermare tanto che alla *ratio* del *quod est* non appartenga l'esse, quanto che il *quod est* sia dipendente da qualcos'altro in ciò che è⁸⁷. Sigieri è molto attento a distinguere i due sensi possibili del termine «*per*», usato per indicare una dipendenza causale:

«Dico quod secundum quod ly⁸⁸ «de» vel ly «per» dicit circumstantiam causae formalis, tunc habet esse necessarium et tamen est per aliud, non tamen per aliud in eodem genere, sed in genere Primi Efficientis. Et probatio huius est. Accipiamus unum sempiternorum, ut caelum. Si tunc dicatur: caelum quantum est de se nihil est, falsa est propositio. Item, si dicatur: caelum potest non esse, falsum est. Item, caelum habet esse de se sicut ab Efficiente Primo, falsum est. Ex istis negativis dicendum quod caelum de se habet esse sempiternum, ab alio tamen; ex quo de sui ratione non est nihil, nec potest non esse; ergo necessarium est; et ex quo de se non habet esse, habet aliunde esse; ergo caelum habet esse necessario, tamen ab alio. Haec est ratio AVICENNA in secundo Tractatu»⁸⁹.

La causalità del Primo è sì nell'esse, ma nell'ordine della causa efficiente; di conseguenza ciò che è *esse tantum* e *per* cui esiste il *quod est* non entra nella definizione della causa formale dell'ente.

VAN STEENBERGHEN considera tale esposizione della composizione costitutiva dell'essere finito come una distinzione *concettuale*: l'essere non appartiene alla definizione dell'ente finito e per questo ne è distinto⁹⁰. Pur riconoscendo che il brano in cui Sigieri afferma la differenza tra *esse* e *quod est*, più che a una com-

posizione concettuale sembra far riferimento ad una composizione dell'ente secondo sé stesso, conclude affermando che «*cette interpretation est exclue*». La ragione è che il richiamo alla famosa affermazione di Boezio: «*In omnibus causatis differt quod est et esse ipsum*» è presente anche all'interno delle *Quaestiones in Metaphysicam*, «*où a plusieurs reprises, la distinction réelle est rejetée*».

Bisogna tuttavia precisare quest'interpretazione. Il *quod est* e l'*esse* sono mutuamente implicati in Sigieri dal punto di vista sia nozionale che reale: dal punto di vista nozionale non si può pensare l'essenza di una cosa senza pensarla esistente, così come non si può pensare al «camuso» senza includere in tale concetto la corporeità; dal punto di vista reale perché non c'è specie in cui non sia incluso l'*esse attuale* e quindi che non esista in qualche individuo (secondo quanto il Brabantino afferma nella *Quaestio utrum*). Pur negando queste distinzioni tra i due termini Sigieri ammette, d'altra parte, una distinzione concettuale tra di loro. Del modo in cui si realizzi tale distinzione (distinzione «*modale*» della significazione) Sigieri parla in QIM1, *Intr.*, 7, testo di cui mi occuperò per esteso successivamente. Qui voglio sottolineare che la distinzione tra i due termini non implica che siano disparati né afferma la loro separazione reale. Resta tuttavia aperto il problema se *esse* e *quod est* siano composti realmente, in quanto l'escludere la separazione reale e affermare la mutua implicazione nozionale non comporta la negazione di una composizione reale. La risposta a questo interrogativo dipende tutta dalla dottrina della potenza e dell'atto come causanti la composizione. Dovremo pensare che *quod est* ed *esse* sono principi di una composizione reale se stanno in un rapporto di potenza ad atto; da qui l'interesse a sapere se il *quod est* dell'ente sia in potenza all'*esse* sostanziale.

Considerato l'ente secondo ciò che è, l'*esse* non può essere inteso come qualcosa che gli sia estrinseco, poiché è inintelligibile un «ciò che è» inesistente; ma ciò non comporta l'assolutezza dell'essere: sebbene il ciò che è implichi l'essere, esso non è la causa dell'essere: la causa dell'essere delle realtà finite è esterna ad esse, mentre è interno al ciò che è l'essere» che ha ricevuto da Dio. Così la prima causa è tale che in essa l'*esse* è privo di dipendenza causale, mentre nelle altre realtà l'*esse* è dipendente, non nella necessità o nella formalità ma nell'essere posto da un agente. Il fatto che il *quod est* non è causa sufficiente dell'essere non comporta la

manca di necessità d'essere in tutto ciò che non è Primo. E tuttavia si può dire che in qualche modo che le creature siano in potenza allo stesso essere:

«Illud ergo quod est perfectissimum maxime est in actu, ita quod unumquodque quando recedit ab ipso vadit ad potentiam. In primis substantiis hoc est verum: habent enim potentiam ad suum esse cum non sint suum esse»⁹¹.

Non si tratta della potenza che è propria dell'ente contingente. L'ente contingente, infatti si oppone al necessario ed è caratterizzato dalla possibilità di essere o non essere, di cui è carente invece l'«intelligenza». La *potentia ad esse* indica solo un possesso imperfetto della formalità. La composizione è segno di imperfezione, perché essa suppone una relazione di potenza e di atto tra elementi componenti. La Causa Prima, essendo atto puro è esente da ogni composizione, gode di un'assoluta semplicità. Invece tutti gli esseri distinti da Dio sono composti, e la loro composizione è segno della distanza ontologica rispetto alla semplicità divina, come testimoniano Dionigi e Boezio⁹²:

«Si in actu primo esset compositio, in eo esset imperfectio, quia non potest componi ex duobus actibus [...]. Et propter hoc in actu primo, cum sit in fine simplicitatis, non potuit esse compositio. Alia vero omnia, quae a sua simplicitate recedunt, compositione aliquam recipiunt. Dicunt enim DIONYSIUS quod monadem sequitur dyas, et BOETHIUS quod omne quod est citra Primum habet suum quod est. Ideo cum intellectus a puro actu Primi recedat at simplicitate, oportet quod aliquam compositionem habeat»⁹³.

Per Sigieri è vero che ciò che è atto ha ragione di necessità e di sussistenza. Ma tale sussistenza è ricevuta. Il fatto che i necessari siano dipendenti nell'essere indica che in essi l'essere —sebbene non sia ricevuto in un soggetto materiale— non sia in sé stesso, poiché ciò che è in sé stesso l'esse non dipende da null'altro per sussistere neanche sul piano dell'efficienza. Ciò che è *ipsum esse* poi, non può che essere solo uno⁹⁴. Tutto ciò che si allontana dall'esse *ipsum* è allora imperfetto nell'esse stesso. Tale imperfezione è espressa da Sigieri proprio con questa *potentia ad esse*. Essa esprime quindi l'imperfezione e la finitezza del finito; non in quanto

può perdere ciò che è, ma in quanto non è «tutto» l'essere o non è la stessa ratio essendi.

La nota distintiva degli esseri finiti è la *potentia ad esse*; a questa si aggiunge in alcuni anche la *potentia ad non esse* (le realtà generabili e corruttibili e, per questo, materiali). Per il fatto che sono mescolati a potenza si distinguono dalla Causa Prima, atto assolutamente semplice.

La causa della finitezza del finito costituisce con l'*esse*, ricevuto dall'*ipsum esse* una vera e propria composizione? Sulla base di quanto abbiamo visto sin qui penso che non si possa ancora dare una risposta. Le indicazioni che ci provengono dalla *Quaestio utrum* e dall'*In tertium* ci fanno pensare che Sigieri abbia pensato che la finitezza del finito sia manifestata dalla composizione potenziale della forma (secondo il modello della composizione secondo intelletto). Ma evidentemente si trattava di una semplice indicazione che rimandava ad ulteriori approfondimenti. La *potentia ad esse* di cui abbiamo parlato aggiunge al quadro appena descritto, la considerazione dell'*esse* come effetto della Prima Causa e l'affermazione secondo la quale va distinto, nel rapporto all'*esse*, il piano formale da quello causale. Restano però inesplicate due questioni, tra loro interconnesse: se la dipendenza causale porti alla costituzione di una composizione reale e se essa si ponga tra il *quod quid est* dell'ente ed il suo *esse*⁹⁵.

I.3. Composizione dell'ente secondo sé stesso e causalità

Dall'analisi appena svolta risulta evidente una certa difficoltà da parte di Sigieri nel determinare il contenuto metafisico della potenza dell'ente secondo sé stesso, quando questa non dev'essere intesa come materia. Il fatto è che, nella ricerca delle cause dell'ente che costituiscono i principi della sua composizione, la potenza giuoca un ruolo duplice. Da un lato essa risponde, insieme all'atto che è la forma, alla domanda relativa al «che cos'è» dell'ente e viene a costituire il soggetto in cui esistono le determinazioni: «*Per ea fit et componitur res*»⁹⁶. Su questo piano di indagine delle cause dell'ente, il termine è costituito dalla materia e dalla forma. Tale termine è ultimo, nel senso che su tale piano non è possibile ulteriormente indietreggiare: nell'ordine della causa formale non

c'è un primo che sia causa o forma di tutto, in quanto la forma non è la causa efficiente di tutto:

«Licet in quaelibet genere causae sit accipere causam primam in illo genere, non tamen causam simpliciter primam, quae non habet aliam causam: in genere enim causae formalis non est causa prima quae sit forma omnium, quia forma est effectus, et illa forma non est causa efficiens omnium»⁹⁷.

Allo stesso modo non è possibile trovare un sostrato ulteriore rispetto alla materia prima che sottostia al singolo ente. Tale piano di indagine è quello delle cause *praedicatione*⁹⁸ dell'ente: la causa dell'ente è l'ente stesso, non *simpliciter*, ma come un suo principio. Per questo la causa *praedicatione* dell'ente non è universale *nella sua causalità*. Ci può essere una maggiore o minore universalità *del modo di intendere* tale causa ma tale maggiore o minore universalità non riguarda l'atto della causa, ma solo il suo modo di essere nell'intelletto che la conosce⁹⁹. La ricerca delle cause si arresta quindi alla forma e alla materia, se si vuole giungere alla *cognitio* dell'ente; ma la *res* dipende da più cause¹⁰⁰, e non c'è discorso realmente metafisico se non si giunge ad una esplicitazione che tiene in conto la totalità dei generi delle cause dell'ente¹⁰¹. Per questo l'altro aspetto di cui rendere ragione, della causalità e composizione dell'ente secondo sé stesso è la sua dipendenza metafisica dal Primo Motore.

Che Dio sia la causa di tutta la realtà è qualcosa che Sigieri afferma a più riprese¹⁰². La dipendenza causale delle creature da Dio introduce un tipo distinto di rapporto tra causalità e composizione. Questo perché l'efficacia causale di Dio non può essere predicata *in quid* delle nature cui essa si estende. Dio non è causa dell'entità dell'ente in modo tale per cui ciò che Egli è entra a far parte della sua natura¹⁰³; Dio è causa di tutte le cose in quanto sono enti. In tal senso Sigieri afferma che Dio è l'unica causa dell'ente in quanto ente. Ciò nel senso che la sua causalità è l'unica ad essere universale¹⁰⁴. L'estensione universale dell'efficacia di Dio non va nella linea dell'immanenza e della predicazione (e quindi dell'entità secondo intelletto, che appare ogni qual volta si rende universale il principio immanente della determinazione), ma della causalità del *fieri*. Se si considera l'ente in quanto tale, il fatto che sia causato da Dio non si manifesta nella *ratio* della sua entità,

perché Dio, come causa, non può entrare nella composizione dell'entità dell'ente¹⁰⁵. La causalità di Dio non lascia quindi traccia nell'ente, nel senso che non si può predicare tale esser causato dell'entità.

D'altra parte la dipendenza creaturale deve avere un qualche riflesso nell'ente se non si vuole che essa venga detta dell'ente stesso «secondo accidente». Per descrivere tale riflesso, Sigieri utilizza, come termine chiave, quello già usato da Platone: la *participatio*.

Il termine *participatio*, nella tradizione platonica¹⁰⁶, indica il possedere in parte la perfezione (formale) che un'altra realtà possiede pienamente. Tale rapporto di parte a tutto è necessario nel concetto di partecipazione: *l'ens per participationem partialiter est, quasi habens partem essendi et non totum, sed defective aliquo modo*: ciò che non ha la *perfectionem essendi*, cioè ciò che non ha l'esse *per essentiam*, è detto essere *per participationem*. Ciò che è invece l'esse *per essentiam* è detto essere perfetto. Ed essendo uno solo il perfettissimo, un solo essere è *per essentiam*¹⁰⁷.

Partecipare è quindi essere composto. Ora se la relazione di parte a tutto indica un rapporto di causalità *formale* con il partecipante, essa o si indirizza verso la metafisica dell'assolutezza dell'ente secondo sé stesso dei platonici (prospettiva risolutamente esclusa da Sigieri) ovvero verso una relazione tra le parti della specie. Ma tale relazione o non riguarda l'ente secondo sé stesso (bensì secondo ragione) o comporta la pluralità della forma sostanziale. La partecipazione non risolve quindi il problema per Sigieri se si resta in questa alternativa. Per questo il maestro Brabantino si premura di fornire un'altra nozione di partecipazione. La partecipazione, per spiegare dell'ente secondo sé stesso il rapporto con la potenza creatrice, senza che tale rapporto ponga la potenza creatrice come un costitutivo *formale* dell'ente finito, dev'essere posta su un ordine distinto da quello in cui stanno le categorie (perfezioni formali predicabili, da cui l'espressione: partecipazione *predicamentale*). Si tratta di delineare una partecipazione che non si svolga secondo il modo in cui si partecipa del genere¹⁰⁸. Il rapporto di partecipazione *non secondo genere* è oggetto di particolare approfondimento da parte di Sigieri.

1.3.1. *La participatio imitationis*

La Metafisica ponendo la domanda sull'ente secondo sé stesso cerca anche la ragione del modo in cui le perfezioni sono pre-

senti in esso. Parlare di partecipazione in senso metafisico è proprio rendere ragione del *partialiter* dell'ente cioè della maniera in cui l'oggetto della metafisica si presenta nella sua *actualitas*. Il fatto che la domanda sulla partecipazione si ponga rispetto all'*actualitas* concreta dell'entità obbliga il metafisico a far uscire il pensiero dal vincolo che lo lega all'entità astratta. Ciò che *partialiter est* non può giustificarsi, in quanto è tale, attraverso l'entità astratta costituita dalla formalità attraverso cui il pensiero guarda le cose. Non ci può essere quindi partecipazione dell'*ens communis* perché in esso vengono cancellate tutte le differenze.

Di tale esigenza si fa portavoce Sigieri, quando, domandandosi proprio *postne aliquid esse ens per participationem entis communis*, afferma:

«Dico quod non, quia tunc oportet quod illud esset compositum ex natura participantis et participati, quae inter se essent diversa. Unde omne quod est ens, est ens per suam rationem [...]; non tamen est ens per participationem entis, quia nihil est in ipso quod sit differens ab ente vel a ratione entis»¹⁰⁹.

Non c'è nulla che sfugga alla ragione di entità: ma proprio perché il partecipare implica che ci sia *aliquid* nel partecipante che differisca dalla ragione del partecipato, l'*ens communis* non può spiegare l'ente come *partialiter tale*¹¹⁰. Rispetto alla partecipazione, cioè rispetto al problema della ragione della presenza *partialiter* delle perfezioni nelle realtà causate, sembra che siano possibili solo due vie: o ciò che è partecipato contiene già in sé le differenze¹¹¹ o tali differenze sono impartecipate. Quest'ultima possibilità condurrebbe però all'irriducibilità delle varie sostanze a qualcosa di unitario e quindi alla non universalità dell'influsso causale divino e dell'analogia di predicazione¹¹², ed è quindi una via impercorribile per Sigieri, anche perché, in sostanza, è una negazione della partecipazione stessa.

L'altra via è costituita dalla prospettiva platonica: ciò che è partecipato contiene già in sé le differenze. Tuttavia nel platonismo questa soluzione è senza sbocco, perché nella sua risoluzione ultima conduce all'inintelligibilità dell'ente: o alla duplicazione dell'ente che è *partialiter* (l'idea come copia integrale dell'*esse* attuale e quindi incapace di spiegarlo) o a un ritorno all'*ens communis* o

a un restringimento dell'orizzonte speculativo all'ente secondo intelletto: infatti in tal caso il partecipato contenente le differenze sarebbe il genere, il quale è ente secondo intelletto.

Si tratta allora di trovare, *in una linea che non neghi nel suo principio la partecipazione*, un rapporto non formale tra partecipante e partecipato che tenga conto delle seguenti esigenze:

- 1) l'universalità del partecipato;
- 2) la sua pienezza, cioè la sua capacità di contenere al suo interno le differenze;
- 3) la parzialità dell'essere del partecipante.

Tali esigenze portano innanzitutto all'affermazione della concretezza del partecipato¹¹³; inoltre deve trattarsi di una concretezza *massimamente piena*, se si vuole riuscire non solo a giustificare il suo contenere le differenze, ma il suo contenerle tutte e quindi la sua massima efficacia causale¹¹⁴. Per questo Sigieri paragonando l'*ens communis* al *Primum Ens* ne sottolinea una peculiare diversità:

«*Et est considerandum quod est ens aliquod sine additione rationis essendi, et hoc potest esse dupliciter: vel quod tale est quod suae rationis nihil potest addi, et hoc modo est Primum Ens; alio modo est ens tale quod in sui ratione nihil est additum, et tale est ens commune praedicabile [...]* »¹¹⁵.

Mentre il *Primum Ens* è ciò alla cui *ratio* non può essere aggiunto nulla, l'*ens communis praedicabile* è ciò che è completamente vuoto nella propria *ratio*. Per questo non si può seriamente parlare di partecipazione dell'*ens communis*.

E' evidente la difficoltà della partecipazione dell'astratto (cioè dell'*ens communis*): la partecipazione avviene nell'astratto rispetto all'ente secondo intelletto e finisce nella dialettica.

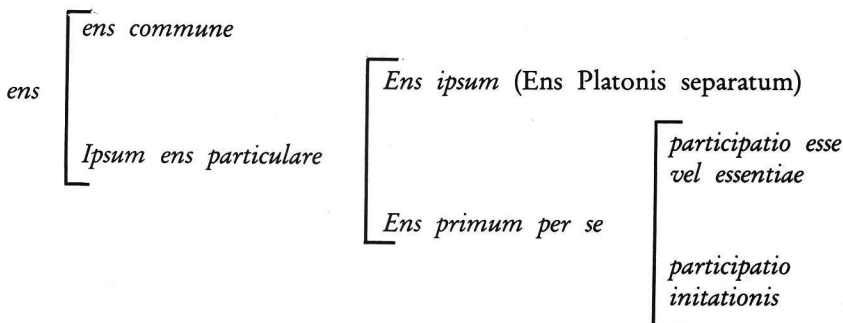
Ma la partecipazione del concreto pone il problema della formalità. Perché se il partecipato è presente come concreto nel concreto, quest'ultimo viene spezzato e con la rottura della sua unità viene perso anche il suo essere e la sua intelligibilità. Bisogna allora, per Sigieri giungere ad un'altra nozione di partecipazione:

«*Solutio* Dico quod ens participari duobus modis est: vel ens commune, vel ens quod est Ipsum Ens particulare. Sed illud est duplex. Unum est Ens Ipsum, hoc est Ens

Platonis separatum; tale non participatur quia non est aliquid tale ens. Alio modo Ens Primum per se, non sicut ens quod nunc dictum est, et hoc Ens contigit participari duobus modis: vel per participationem esse, vel essentiae, vel per participationem imitationis. Unde aliquid potest participare Ens Primum non per essentiam sed per imitationem»¹¹⁶.

Sigieri espone il senso in cui intende la partecipazione attraverso una serie di disgiuntive: la partecipazione è dell'*Ipsum Ens particolare* in quanto contrapposto all'*ens commune*; l'*Ipsum Ens particolare* di cui si partecipa, poi, va inteso come *Ens Primum per se*, contrapposto all'*Ens Ipsum* platonico. E dell'*Ens Primum per se* si partecipa attraverso il modo di imitazione, contrapposto alla partecipazione dell'*esse vel essentia*. Come esemplificazione può servire il seguente schema:

PARTICIPATIO ENTIS



Sigieri pensa che la partecipazione dell'essere o dell'essenza del *Ens Primum per se* comporterebbe all'interno dell'ente una divisione di partecipante e partecipato:

«Dico quod duplex est modus entis per participationem: unum per participationem imitationis; alius per participationem univocationis, ut album ipsum est album per participationem albedinis, quae est univoca. In talibus autem oportet quod sit compositum ex participante et participato. In entibus autem ipsa essentia Primi non est participata per participationem univocationis, sed imitationis, in hoc quod ista imitantur Primum. In his autem non oportet quod par-

*ticipans et participatum differant. Unde Plato mutavit nomen imitationis et assumpsit ipsum pro participatione univocationis»*¹¹⁷.

Sigieri quindi afferma che la partecipazione dell'esse o dell'essenza è una *participatio univocationis*, è identificata cioè con la partecipazione del genere (che è univoco rispetto al partecipante). Di conseguenza essa non può render ragione della partecipazione della perfezione del Primo delle realtà causate, in quanto la partecipazione *univocationis* è una partecipazione che è tale rispetto all'ente «secondo intelletto». In essa, inoltre, sebbene siano predicabili del partecipante, le differenze sono esterne al partecipato. La *participatio imitationis* consentirebbe invece di risolvere la dialettica «interiorità delle differenze nel partecipato-predicazione delle differenze nel partecipante»¹¹⁸.

Le perfezioni sono presenti in Dio in modo diverso dal modo in cui lo sono nelle creature¹¹⁹; l'agente univoco riproduce nell'ente la formalità che possiede nella stessa ragione, sebbene con differenti modalità. L'agente equivoco imprime una somiglianza di sé stesso nel causato, senza però trasmettere la forma secondo la sua stessa *ratio*. La causalità di Dio non è quindi tale da porre un rapporto di partecipazione *univocationis*, secondo l'espressione di Sigieri¹²⁰, ma di imitazione. L'essere è più ricco del genere¹²¹, nel senso che è analogo (non univoco) e si realizza secondo diverse modalità, la cui unità è data dal rapporto di imitazione col Primo.

Il problema a questo punto è la determinazione della traccia che lascia nell'ente il rapporto di somiglianza col Primo. Ci sono alcuni elementi che bisogna tenere presenti, perché determinano i limiti della posizione sigieriana: innanzitutto tale traccia comporta una composizione; non si vuole dire che la traccia è la composizione stessa, ma che il partecipare comporta per Sigieri imitare in modo imperfetto, e quindi secondo potenza (e, d'altra parte anche secondo atto, ma non non secondo atto *simpliciter*).

L'altro elemento è che tale composizione non si pone tra i termini *essentia-esse*¹²².

Dio causa tutta la realtà della *res* ma non la causa nel suo genere. La divinità lascia un'immagine che non è la sua ragione formale ma una perfezione limitata (rispetto alla formalità di potenza); l'essere limitato è indice di composizione con potenza, *ma-*

la potenza non è un principio aggiunto all'ente: è l'ente stesso sotto un suo aspetto: l'essenza è il modo di potenza della *res* così come l'esse è la *res* nel suo modo di atto¹²³.

Esse ed *essentia* non sono distinti perché l'atto del composto appartiene all'essenza del composto¹²⁴; perché l'entità è potenza ed è atto. Sigieri si oppone alla considerazione dell'esse come *additum*¹²⁵ all'essenza e pure pertinente alla *res*¹²⁶. La relazione tra l'essenza e la sua attualità è così stretta che non c'è essenza che non si espliciti in un'attualità. Un'essenza che c'è ma non è attuale è una contraddizione in termini¹²⁷. Guardando insomma l'entità *per se* non si può che dividere secondo intelletto tra ciò che in essa è secondo atto e ciò che in essa è secondo potenza: con una distinzione modale mediante l'*apprehensio* della *ratio entitatis*.

Sigieri in *Intr.*, 7 nega che possa esserci una composizione di due essenze nell'entità. Quella del partecipante e quella del partecipato (l'esse). Ma questa stessa preoccupazione di non rendere l'esse qualcosa di aggiunto all'essenza, perché costitutivo intrinseco dell'ente, ci fa pensare ad una identificazione di *essentia* a *res* che passa ad una identità tra *essentia* ed *ens*. L'entità è data dall'essenza che rinchiude al suo interno la propria attualità.

Quindi la partecipazione dell'entità alla perfezione divina è data dall'essenza che ne riproduce in qualche maniera la ricchezza. La perfezione partecipata non ha medio o soggetto di riferimento. In quanto è creata è essenza esistente. La sua limitazione è essa stessa, ciò che è. Ma allora dove sta la sua potenza? Nei testi fin qui analizzati non c'è nessuna risposta positiva. Ce n'è, d'altra parte, una negativa: la potenza non può essere un recettore «altro» (*aliud*) rispetto al partecipato, perché se no, sarebbe impartecipato. Per Sigieri, la *participatio imitationis* è proprio ciò che permetterebbe di togliere un recipiente dalla partecipazione, cosa invece impossibile nella *participatio univocationis*. La potenza è quindi differente dal recipiente della perfezione. La potenza è lo stesso ente, la stessa partecipazione, sotto un aspetto limitato. Sulla base dei testi analizzati (diverso sarà il discorso per le *Quaestiones super librum de causis*) bisogna quindi dire che Sigieri, sebbene senta la necessità di affermare che l'ente finito sia composto, non ci dica in modo chiaro in che modo lo sia (a meno che non si tratti della composizione di materia e forma o di sostanza e accidenti). Dalla dipendenza causale di ogni creatura da Dio deriva che essa sia in

potenza all'esse, ma tale potenzialità non è un principio reale della composizione dell'ente.

Ma è opportuno, a questo punto soffermarci dettagliatamente su *In tertium, Intr.*, 7 per esaminare in particolare l'affermazione dell'impossibilità, nelle nature create, della composizione tra *essentia* ed *esse*.

I.3.2. *La distinzione reale tra esse ed essentia nelle Quaestiones in Metaphysicam*

Commentando il testo della *Metafisica* di Aristotele, Sigieri si imbatte nella celebre definizione della *philosophia seu sapientia* come scienza che *speculatur* intorno all'*ens secundum quod est ens et principia et consequentia entis inquantum ens*¹²⁸.

Effettivamente tale definizione (sarà per la sua ricchezza o per la sua indeterminazione) è sempre capace di stimolare nuovi commenti. Tra tutti i punti di vista sotto i quali può essere analizzata, Sigieri di Brabante si sofferma su quello relativo al problema:

«*Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum*»¹²⁹.

Dopo l'enunciazione del problema, Sigieri di Brabante propone dieci argomenti che tendono a provare che l'*esse* non appartiene all'essenza, ma è qualcosa che si aggiunge ad essa. Inizia quindi la *Solutio* della *quaestio*, con la presentazione di due opinioni contrarie a quelle del maestro. La prima opinione è quella di chi sostiene che *esse est aliquid additum essentiae*: si tratta dell'opinione di Alberto Magno e di Avicenna¹³⁰. In essa si ammette una distinzione reale tra *esse* ed *essentia*, ma il primo viene considerato come qualcosa di aggiunto, a modo di accidente, alla seconda. Sigieri, quindi, volendo negare l'accidentalità dell'*esse*¹³¹ è portato a negare anche la sua distinzione dall'*essentia*, a causa della stretta connessione tra le due proposizioni nelle opinioni che sono oggetto della sua confutazione. Dire allora che una realtà è ciò che è *per se*, mentre esiste attualmente *per aliud* non esige l'ammissione di una distinzione reale tra l'essenza e l'esse della cosa.

Come punto di riferimento dell'altra opinione proposta, Sigieri di Brabante ha il commentario della *Metafisica* di Tommaso

d'Aquino¹³². Nel passo che Tommaso esamina, il problema è quello relativo ai significati dei termini *res*, *ens*, *unum*. San Tommaso spiega che questi termini designano lo stesso oggetto, ma sotto un rapporto differente:

«*Significant omnino idem, sed secundum diversas rationes*» (n 553).

Mostra, poi, che *unum* ed *ens* sono predicati in modo non accidentale della sostanza o dell'essenza (nn 554-555). Facendo quindi riferimento alla dottrina di Avicenna che affermava il contrario (nn 556-557), Tommaso critica il suo modo di intendere l'essere (n 558) e l'unità. Benché l'esse di una realtà creata sia distinto dalla sua *essentia*, non si può tuttavia concepire l'esse come qualcosa di sovrapposto ad essa a modello dell'accidente:

«*Esse enim, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constitutum per principia essentiae*» (n 558)¹³³.

Questo passaggio, in cui Tommaso afferma espressamente la distinzione reale tra l'esse ed essenza (l'esse è *aliud ab eius essentia*) ma rifiuta l'interpretazione di questa data da Avicenna, sconcerta Sigieri di Brabante. Tommaso, dice, segue un *modo medio*, una via intermedia, tra Avicenna e Averroè: contro Avicenna ritiene che l'esse non sia un accidente; contro Averroè sostiene che l'esse sia distinto dall'essenza e inoltre vuole che esso sia come costituito dall'essenza o dai principi di questa stessa essenza¹³⁴.

Certamente, bisogna notare che Sigieri di Brabante trascura, non dandone un'interpretazione, il termine «*quasi*»¹³⁵, che pure riporta dal discorso di Tommaso. Anche per questo conclude, con una certa ironia, che la posizione dell' Aquinate si riduce a *ponere quartam naturam in entibus*¹³⁶. In realtà Tommaso, quando parla di ciò che è causato dai principi dell'essenza, si riferisce abitualmente a quel particolare tipo di accidenti che derivano in modo diretto dall'essenza di una soggetto (ad es.: l'essere risibile per l'uomo; si tratta degli «accidenti propri»):

«*Sicut risibile est per se accidens homini, quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiectis*»¹³⁷.

Ora, l'esse non è affatto un accidente per Tommaso, come si vede dallo stesso testo che stiamo commentando; ma *in certo qual modo* è causato dalla forma o essenza da cui si distingue¹³⁸; parlando propriamente l'esse non è costituito dai principi dell'essenza, ma in un certo modo lo è, perché l'esse si trova nella nostra esperienza sempre inscindibilmente unito all'essenza, ed in quanto è l'atto dell'essenza, l'esse è costituito dai suoi principi, cioè limitato da essi. Ciò è quanto Tommaso vuole esprimere con quel *quasi*: si vuole avvertire che il modo in cui l'esse di una realtà è costituito dai principi dell'essenza è differente da quello in cui l'accidente è causato. Per San Tommaso l'esse è al di fuori dell'ordine delle essenze ed è «costituito» dai suoi principi, non nel senso che è una forma accidentale che si aggiunga ad essa, ma nel senso che è l'atto dell'essenza, che la costituisce restandone limitato (non la sua attualizzazione a partire dalla sua propria perfezione). E' il limitare che realizza l'essenza sull'esse che rappresenta per l'essenza il «*constituire*» l'esse. Evidentemente si tratta di discorsi sfumati e che, forse, non possono sfuggire ad una certa indeterminazione nella loro formulazione.

Dopo l'esame delle due posizioni contrarie alla propria, Sigieri passa finalmente a proporre la propria *Solutio*. Innanzitutto, dice, *in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum*¹³⁹ e non è qualcosa di sovrapposto ad essi.

L'affermazione centrale della *Quaestio utrum* (p 54, l 58): «*Ad esse essenziale hominis pertinet actualitas essendi*», può essere considerata un parallelo del brano sopra citato di QIM1, *Intr.*, 7. C'è da notare anche che così come accadeva nella *Quaestio utrum*, dove il discorso metafisico si intrecciava strettamente con quello logico-linguistico (se il nome possa cessare di significare), anche qui il problema dal piano metafisico, passa rapidamente a quello del significato dei termini *res-essentia*, *ens-esse*. E ad in generale al modo in cui i termini significano qualcosa.

Per Sigieri il termine «*ens*» prende il suo significato dalla nozione di *esse*, mentre il termine «*res*» fa riferimento a *essentia*. Il fatto che *in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum* ha quindi, per tale proporzione terminologica, un riflesso nel problema della significazione dei termini «*res*» ed «*ens*»: ad essi non corrispondono due concetti differenti: *non significant duas intentiones*. Per spiegare meglio questa posizione, Sigieri di Brabante distingue

tre tipi di nomi che possono essere predicati di uno stesso soggetto in modo diverso, pur essendo tra loro convertibili. Ci sono nomi che significano la stessa essenza nello stesso modo. Si tratta dei sinonimi. *Ens* e *res* non sono di questo genere. C'è poi il caso in cui il nome significa l'essenza, mentre l'altro qualcosa che si aggiunge all'essenza, come *homo* e *risibilis*; tali nomi sono intercambiabili solo se si fa riferimento al soggetto di cui sono predicati, ma non quanto alla loro nozione. Il terzo genere di nomi è quello in cui due termini significano la stessa essenza, ma questa è appresa in modo differente dalla mente:

*«Tertium est genus nominum in quo quidem sunt quae ad aequalia se extendunt, significantia eadem essentiam, ita quod essentia, quae primo apprehenditur eadem est, modo tamen diverso apud animam»*¹⁴⁰.

Tra *essentia* ed *esse* c'è un rapporto particolare per cui un nome indica l'essenza appresa *per modum actus*, l'altro l'essenza appresa *per modum habitus*, così come *currere* e *cursus* o *animatum* e *vivere*¹⁴¹. Quindi i termini *res* ed *ens* significano la stessa essenza, ma non sono sinonimi, né fanno riferimento a due diverse nozioni: *nec significant duas intentiones sicut homo et risibile*:

*«Sed significant eandem intentionem, unum tamen est per modum actus, ut hoc quod dico ens, aliud per modum habitus sicut res»*¹⁴².

La conclusione è quindi che *ens* e *res*, in cui *ens* rimanda a *esse* e *res* ad *essentia*, non sono due differenti concetti, ma *significano* in modo diverso: *ens* è il modo di significare dinamico di ciò che indica *res* in modo statico¹⁴³.

Sigieri aggiunge che:

*«Substantia cuiuslibet rei est aliquod ens non secundum accidens. Si esse est dispositio addita, procedetur in infinitum, quod est inconueniens. Standum ergo est in primo»*¹⁴⁴.

Ogni sostanza esiste per l'esse che possiede (o che è); per cui se l'esse fosse considerato un accidente della sostanza, o una sua disposizione accidentale, che si aggiunge all'essenza, la causa dell'essere dovrebbe essere ricercata altrove; in questo caso l'esse che ne ri-

sulterebbe dev'essere considerato ancora una disposizione accidentale aggiunta all'essenza, e allora bisognerebbe ancora trovare la causa dell'esse, e così all'infinito¹⁴⁵. Dobbiamo quindi affermare, ritiene Sigieri, che la sostanza è un *ens*, ha l'esse in virtù di sé stessa e non in virtù di una disposizione accidentale.

Sigieri di Brabante, da buon maestro, conosce bene la letteratura sul suo argomento. Non ignora che la distinzione reale che si è preoccupato di negare è in qualche modo riportabile all'opinione di Boezio (che compare più volte nelle opere di Sigieri) secondo, cui: «*res est ex seipsa, esse autem habet ex primo principio*», da cui deriva che: «*in solo primo principio est esse pertinens ad essentiam*»¹⁴⁶. Sigieri di Brabante si mostra d'accordo con Boezio in un modo del tutto particolare. Che Dio sia l'essere per sé in un senso che è vero soltanto per Lui, è evidente. *Esse* significa *essentia per modum actus maximi* e il primo principio è il solo in cui l'*essentia* raggiunge un'attualità perfetta, scevra da ogni potenzialità. Tutti gli altri esseri, in quanto effetto del primo principio, hanno l'esse *minus proprie*. In questo senso Sigieri di Brabante fa sua la preoccupazione di Tommaso di salvaguardare il carattere unico dell'aseità divina:

«*Omne per se subsistens citra primum compositum est.
Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam*»

dice, ma la distinzione di essenza ed esse nelle creature non gli sembra necessaria per stabilirla¹⁴⁷.

La composizione delle nature create procede dal fatto che, a differenza del primo principio in esse è mescolata una certa potenzialità. Esse sono più o meno perfette e semplici secondo che partecipino in maggiore o minore misura all'attualità del *primus*¹⁴⁸. L'universo di Sigieri di Brabante si presenta dunque come un insieme di sostanze che si distinguono *a primo* per il fatto che esse non esistono che per «imitazione» della perfezione della causa prima. Alcune di queste sostanze partecipano in maggiore misura all'esse, altre di meno, secondo che si avvicinino più o meno all'attualità del primo principio, e, in questo senso, possono essere paragonate ai numeri, nel loro rapporto con l'unità. Non si possono trovare due numeri il cui rapporto con l'unità, principio e misura dei numeri, sia identico. E ciò è perché le specie dei numeri non solo si distinguono tra loro, ma sono poste in una gerarchia

in base al grado di vicinanza all'unità. Così, nell'ordine degli esseri, non si possono trovare due specie che, essendo distinte, stiano alla stessa distanza dalla semplicità della sostanza prima¹⁴⁹.

Sigieri di Brabante quindi conclude che è inesatto, o almeno ingiustificato, che gli esseri non si possano distinguere da Dio, come immagina «frate Tommaso», che per una composizione d'essenza e d'essere, perché essi non «sono» come Lui «è», non conoscono come Lui conosce, sono, insomma, distinti in altro modo¹⁵⁰. Sigieri indica quindi, come differenza delle creature intellettuali dal Creatore, il fatto che le prime realizzano la loro operazione attraverso specie, mentre Dio conosce senza che il suo atto implichi una distinzione di conoscente e conosciuto:

*«Item, esto quod maior sit vera: «unumquodque recedit a simplicitate Primi» etc., et quaedam sunt quae non sunt composita ex materia et forma; ergo sunt composita ex essentia et esse. Fallacia consequentis est. Possunt enim recedere alio modo, ut per intelligere, quia omne aliud a Primo intelligit per speciem, quae est aliud ab ipso»*¹⁵¹.

Evidentemente non si tratta di una soluzione, perché, in quest'ambito, il modo di operare è il condizionato, e la composizione metafisica è la condizione, mentre qui si prende l'una per l'altra. Non è insomma, quella di Sigieri, una soluzione, ma una presa di posizione: Sigieri vuole negare la composizione di *essentia* ed *esse*, pur non essendo capace di indicarne una realmente fondante, e pur essendo conscio della necessità di una tale composizione (di una composizione non riducibile a quella di «materia-forma») nelle creature. Vuole negare la composizione *essentia-esse*, perché ritiene che essa comporterebbe considerare come accidentale l'*esse*, che invece è un costitutivo intrinseco dell'ente. D'altra parte ritiene che tale composizione comporterebbe l'accidentalità dell'*esse*, perché comprende che essa dipende da una distinzione tra i due termini, e ciò che (*nella res*) si distingue realmente dall'essenza della *res* può essere, per Sigieri, solo l'accidente. Negando l'accidentalità dell'*esse* (*ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum*), Sigieri di Brabante si preoccupa soprattutto di sottolineare che a ciò che l'ente è non può essere aggiunto nulla sul piano delle determinazioni essenziali (neanche il suo *esse*). L'*esse*, come si è visto, non è distinto né realmente né concettualmente dall'essenza di una qualsiasi realtà crea-

ta; esso si riduce quindi all'essenza, ed il concetto corrispondente esprime l'essenza *per modum actus*. Ogni ente, creato da Dio nell'ordine della causalità efficiente, è per sé dal punto di vista della causalità formale. Pertanto, togliere l'esse dalla costituzione interna (essenziale) di una qualunque realtà —sia che si tratti di una forma pura, che di un composto ilemorfico— sarebbe togliere ciò che fa sì che quel determinato ente sia quello che è. L'esse, per Sigieri, indica l'intero insieme delle determinazioni formali (che nella definizione sono distinte negli aspetti di potenzialità e di attualità) che appartengono ad un'entità.

II. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Si è cercato di delineare in questo lavoro come Sigieri abbia inteso, fino alle *Quaestiones super librum de Causis*, la composizione dell'ente. La semplicità di una natura, secondo quanto abbiamo visto, si misura dai principi che sono presenti al suo interno e che sono distinti tra di loro. Ora, la ragione di atto è in sé stessa semplice, per cui il principio attuale di un ente, per sé solo, non ha composizione e non costituisce l'ente come composito. Solo se l'atto dell'ente è nell'ente in composizione con un principio potenziale, l'ente viene a perdere semplicità. Da qui l'analisi delle affermazioni del Brabantino intorno al principio potenziale dell'ente, che ridà le diverse ragioni di composizione.

La potenzialità della materia implica una composizione dell'ente che si realizza tra essa e la forma. La materia è il soggetto in cui stanno le determinazioni dell'ente, che per questo è diviso tra le proprie determinazioni ed il soggetto in cui risiedono (e tra le determinazioni possedute e quelle cui l'ente è aperto, senza ancora possederle). L'essere un composto materiale implica che la forma è nell'ente in uno stato precario, *possibile* ad essere e a non essere. La riflessione di Sigieri intorno alla composizione (ilemorfica), giunge alle seguenti conclusioni: nell'ente c'è potenza e c'è atto, perché l'ente è ciò che è, ma anche diviene, e il divenire si spiega soltanto se l'ente è in potenza a ciò che diviene, cioè solo se nell'ente c'è un principio che è soggetto della privazione di un atto, soggetto che non è in sé stesso atto (e che è la materia). Gli individui materiali sono enti in atto, ma in essi l'atto può venire ad essere o a non essere, proprio perché l'atto non è in sé stesso,

ma in altro —cioè nella materia, intesa come soggetto dell'atto—. Le sostanze semplici sono invece enti il cui atto è in sé stesso. In sostanza la composizione ilemorfica rende ragione della contingenza delle determinazioni dell'ente. Le determinazioni in sé stesse si presentano come non «precarie», e quindi il venire ad essere ed il cessare di essere devono essere dovuti a qualcosa che all'interno dell'ente, è «altro» rispetto alle determinazioni.

Restano fuori da questo tipo di composizione gli enti spirituali, in cui l'atto è «in sé stesso» e che, per la propria attualità, non ammettono contingenza. Se la composizione ilemorfica esaurisse tutte le possibilità di composizione si rimarrebbe in una alternativa che pone da un lato l'atto puro, da un altro l'atto materiale, cioè l'atto *per se contingente* e l'uomo —garantito nella sua spiritualità— viene a perdere la propria individualità, perché se l'atto è puro, perché in sé stesso sussistente e non-materiale, esso non ammette una composizione che implica la propria contingenza e la negazione della spiritualità.

Ora, sebbene Sigieri abbia compiuto vari sforzi per determinare un principio potenziale distinto dalla materia, per giustificare l'affermazione della presenza della potenza nelle sostanze spirituali (potenza che permetterebbe di distinguerle dal Creatore), si può affermare che i suoi tentativi siano rimasti senza risultato fino alle *Quaestiones super librum de causis* (dove pure la sua psicologia è parzialmente cambiata). La *potentia ad esse*, di cui parla Sigieri, resta al di fuori della composizione interna dell'ente ed indica la relazione esterna dell'ente con la causa che l'ha posto. E la distinzione reale tra *essentia* ed *esse*, centro della metafisica dell'Aquinate, è rifiutata dal Brabantino, probabilmente per il pericolo che vedeva in essa di ricadere nell'affermazione dell'accidentalità dell'*esse*, che caratterizzava la filosofia di Avicenna (almeno secondo la lettura che se ne era fatta nel medioevo).

Sigieri individua insomma solo un tipo di composizione interna all'ente per sé: quella relativa all'ente materiale in quanto materiale (materia-forma).

* * *

Il fatto che l'unica composizione interna all'ente sia quella che si realizza tra materia e forma, non è indifferente rispetto alla

sua posizione rispetto all'anima intellettiva, perché porta all'identificazione del principio della sussistenza dell'anima intellettiva nel «non essere in altro».

Se, secondo la particolare prospettiva sigeriana, la materia è l'unico tipo di potenzialità che si riesce ad attribuire all'ente, e se non si vuole frantumare l'intima costituzione essenziale, si è costretti ad affermare che *la potenzialità dell'ente è tale rispetto all'assolutezza delle determinazioni*, mentre viene esclusa una reale potenzialità delle determinazioni stesse. Se delle determinazioni dell'ente (della sua essenza) non viene indicata nessuna reale potenzialità, esse sono lo stesso atto dell'ente. Se ci si chiede a questo punto in quali modo l'essenza può esistere, non si potrà sfuggire all'alternativa per cui o l'essenza è in sé, cioè è l'atto senza materia, e, quindi «*non in alio*», o è appunto «*in materia*», in altro da sé. In questo modo risulta *impossibile* ammettere che una realtà sussistente sia allo stesso tempo la forma di un composto.

Le sostanze, per questo, finiscono per differenziarsi rispetto al fatto che la loro essenza sia in sé o in altro. L'in sé è ciò che è l'ente, cioè la sua essenza. Gli enti si differenziano in base al modo di essere delle essenze rispetto alla materia. Ci sono essenze che sussistono senza esser ricevute da un soggetto, che sussistono in sé stesse, ed altre *unite ad materiam*. Se l'essenza è «in se», essa include il suo essere; se l'essenza è *in alio*, essa non include il suo essere e, in questo caso, l'essere dell'essenza è fuori dall'essenza, negli individui.

* * *

Il fatto che Sigieri neghi la composizione di essenza ed *esse* e che non riesca quindi a determinare una precisa nozione di composizione per l'immateriale, comporta che l'*esse* dell'intelletto sia come una reduplicazione della sua essenza e che quindi, l'intelletto non possa dare il proprio *esse* al composto. L'*esse* viene inteso da Sigieri come ciò che consegue alle determinazioni essenziali della sostanza: l'essere dell'uomo è ciò che l'uomo è (sebbene l'*esse* si distingua dall'essenza per il modo in cui l'intelletto considera i due termini). Mi richiamo qui al principio sigeriano secondo cui

«*Intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non in alio*»¹⁵².

Esso esprime l'impossibilità per ciò che ha l'essenza in sé che il suo essere sia in altro. Così come l'essenza, anche l'essere è in sé nelle sostanze che si dicono immateriali.

Esaminiamo le due parti di questo principio:

1) *«Intellectus essentiam suam habens»*

E' chiaro che nessun ente *ha* la propria essenza, perché ogni ente è la propria essenza e l'essenza è ciò che un ente è. Per cui con l'espressione «un essere che ha una propria essenza» Sigieri vuole indicare piuttosto che, rispetto all'intelletto, bisogna dire che esso è un ente la cui essenza non esiste in un soggetto che è distinto da essa. Avere un'essenza propria comporta essere un ente non-materiale.

2) *«esse habet in se et non in alio»*

«Avere l'essere in sé» sembrerebbe una proprietà comune alle sostanze semplici e composte. Ogni sostanza, in quanto è sostanza, sussiste: l'unica differenza tra le sostanze è che il sussistere (termine usato per indicare l'essere in sé della sostanza) è più o meno diviso tra gli elementi componenti della sostanza stessa. Ma siccome Sigieri fa dell'espressione «avere l'essere in sé» una caratteristica di ciò che non è composto di materia e forma, «avere l'essere in sé» indica in Sigieri piuttosto che ciò che è in sé è solo l'essenza che è sostenuta da sé stessa, l'essenza immateriale. L'avere l'essere in sé è l'essere un'essenza *in sé*, cioè non in altro (in materia). Per questo si può dire che l'«in se» in cui sta l'essere dell'intelletto è l'essenza dell'intelletto. *L'essere dell'ente immateriale è interno all'essenza dell'ente immateriale.*

L'opposizione tra l'essere in sé e l'essere in altro, per cui l'essere di ciò che è in sé non può essere allo stesso tempo l'essere della materia, è determinata dalla stessa posizione dell'essere come *interno* all'essenza. C'è un'opposizione tra «essere in se» ed «essere in altro» perché l'essere non viene visto come opposto alle determinazioni, ma come ciò che consegue ad esse. Se l'essenza è in sé, include il suo essere, se non è in sé, è il composto di materia e forma ad essere. Le stesse determinazioni dell'ente sono il suo *esse*. Non avendo indicato nessun principio potenziale intrinseco all'en-

te che non fosse la materia (sebbene, ripeto, Sigieri senta l'esigenza della presenza di un tale principio) per il Brabantino è l'essere o il non essere forma il principio della semplicità della sostanza.

Tanto più l'essere è perfetto quanto più esso è in sé. Anche per l'esse, «in se» indica non essere nella materia: l'«in se» si realizza nelle entità in cui le determinazioni formali non sono ricevute da un principio posto in relazione di alterità (l'alterità che è presente in ogni composizione) con esse (la materia). L'«in sé» è la caratteristica delle «forme pure», mentre la forme «materiali» possono esser dette forme il cui *esse* è «*in alio*».

Ora, se l'esse viene inteso come trascendente rispetto alle sue determinazioni, se l'essenza è all'interno dell'essere, ma non è l'essere, l'essere può essere comune alle determinazioni e a ciò in cui risiede. Mentre, se l'essere è interno alla forma, se questa è in sé, include il suo essere, come «essere in sé-non essere in altro».

La «metafisica del finito» di Sigieri viene determinata quindi radicalmente da questa alternativa: o l'essere è in sé o è nella materia. L'essere poi reduplica l'essenza, (sebbene la esprima in un modo peculiare: secondo il modo di atto). Quindi anche l'essere è o in sé o in alio. Ma la disgiuntiva significa che essere in sé è essere senza materia. Ciò vuol dire identificare l'ente con l'essenza e distinguere le essenze secondo che siano nella loro *ratio* o fuori di sé.

1. QIM1, III, 12, p. 111, ll 86-8.
2. Cfr., per esempio, SOP, pp. 43-9; QPH, 4, pp. 155-6; *ibidem*, 21, p. 183; *Quaestio utrum*, p. 57 e sgg; QIM1, IV, 17, 198 e sgg; *ibidem*, IV, 20, p. 201 e sgg; *ibidem*, IV, 21, p. 202-3; QIM2, VII, *Comm.* a 3, pp. 407 e sgg.
3. Cfr. QIM1, IV, 9, p. 187, ll 12-14.
4. QIM1, III, 6, p. 58, ll 81-2.
5. L'astrazione non afferma la distinzione della quiddità (colta dall'intelletto) dalla *res*: Cfr. QPH, 4, p. 155, ll 17-9:
«Dicendum est ad hoc cum ARISTOTELE «ARISTOTELES, Phys., II, 2, 193b 31-194a 1» quod eis quae secundum esse non sunt ab aliis separata, bene est abstractio, et non est intellectus mendax».
 Normalmente l'*abstractio* opera su realtà che sono unite *secundum esse*.
6. QIM1, II, 6, pp. 57-8, ll 72-82:
«De definitione advertendum est. Dico quod ipsa tradit definiti cognitionem non secundum quaecumque causam sed per formam; et quia forma est causa sufficiens, ideo per tale genus causae, scilicet per formam et materiam, et per formam maxime, dicit ARISTOTELES quod sufficit cognitio quod quid est esse; propter hoc non inducit cognitionem usque ad causam efficientem primam. Et advertendum est quod «in hoc» causa definiti dissimiliter se habent ad cognitionem rei et esse rei. Res enim non potest esse ita quod sit ex sola forma vel ex sola materia, sed ex omnibus oportet rem esse.
Cognitionem tamen potest res habere ex uno quia intellectus dividit ubi non dividit natura».
7. QPH, 21, 183, ll 25-38:
«[...] quidquid intelligit anima, in phantasmatis intelligit. Phantasmata apparentia de aliquo ente diversa sunt. De homine enim apparent sentire et [...] nutrire. Et secundum ista diversa phantasmata contingit intelligere quidditatem hominis, secundum quod apparet de ea hoc vel hoc illud, et sic diversimode. Unde alius est intellectus intelligendi hominis formam secundum quod apparet nutrire, et alius secundum quod de illa apparet sentire [...]. Et ista divisio contingit ex divisione formae non quae est substantia, sed ex divisione formae quae apparet ex forma substantiali in phantasmatis [...] Et stat simul quod homo sit unus per formam, et ratio eius intellectus non una».
 La divisione prodotta dall'intelletto, deriva dal fatto che questi non ha la capacità di cogliere immediatamente tutte le determinazioni dell'entità ed è quindi costretto a coglierle successivamente, sebbene esse si trovino nell'ente simultaneamente e unite.
8. QPH, 4, pp. 156, ll 45-53.
«Illa quorum consideratio est abstracta ab aliis, illa sunt essentiae diverse et habent esse sine aliis. Sed hoc est esse intellectum. Sed licet ita sit, non tamen

extra intellectum sunt divisa et separata subiecto ab eis a quibus separantur secundum esse intellectum, in quo intellectu fuerunt subiecta distincta. Ratio huius est: licet unus sit actus intellegibilis et intellectivi, esse tamen est alterum, licet actus unus: ideo hoc potest habere esse intellectum sine alio. Tamen extra mentem et unum subiecto quod mente fuit divisum. Unde mente dividuntur quae non dividuntur in esse».

Nel fare queste considerazioni Sigieri ha in mente l'esigenza di garantire l'unità della forma nella sostanza. Se non si tenesse conto di tale esigenza si andrebbe all'infinito nella ricerca della causa formale, restando in questo modo inintellegibile la sostanza. Cfr. QIM1, II, *Comm.* a 12, pp. 71-2, ll 51-8:

«[...] forma est aliquid quo aliquid habet esse. Definitio autem indicat esse, et ideo idem est procedere in infinitum in causis formalibus et in definitionibus. Videamus rationem huius. Forma enim rei definibilis non habet partes [...]. Dicendum quod forma non habet partes secundum rem, sed secundum rationem, ita quod ratio eius dividitur in plures secundum rationem».

9. Quando l'intelletto, invece, esprime un giudizio di inerenza o non inerenza di una certa determinazione in un soggetto (è la seconda operazione intellettuale), la divisione o composizione operata dall'intelletto è misurata dall'essere stesso del soggetto e la separazione o composizione affermata o negata è reale e non solo nozionale; QPH, 4, p. 155-6, ll 20-2:

«Sed si intellectus abstraheret hoc non esse in hoc [...] mendax esset».

La composizione è colta allora in modo esplicito dall'intelletto che giudica. Nel giudizio, infatti due nozioni semplici vengono unite dalla copula e, in composizione, vengono riferite all'essere della cosa in riferimento al quale si pronunzia l'orazione. La composizione reale viene colta allora secondo il modo del giudizio, che dà la verità dell'ente:

10. Si possono ritrovare in Sigieri altri livelli di divisione dell'ente: l'ente per se si articola in una pluralità di modi di essere, indicati dalle categorie (Cfr. QIM1, V, *Comm.* a 22, pp. 300-1, ll 2-16); l'essere per se inoltre può essere considerato sia come realtà perfetta, sia come realtà conosciuta, come essere vero (è l'*esse diminutum* nella terminologia di AVERROÈ. Cfr. *ibidem*, p. 301, ll 22-43). Il rapporto tra l'essere che è fuori dall'anima e per sé e l'essere come vero può essere descritto, per Sigieri, secondo il modello dell'opposizione tra soggetto ed accidente, in quanto è accidentale all'essere per sé fuori dall'anima che l'intelletto formuli un giudizio su di esso che ne riproduca correttamente la struttura. Cfr. QIM1, V, *Comm.* a 22, p. 300 e sgg.
11. Il riferimento è a META, V, 7, 1017a 35' e sgg. Cito con META la *Metaphysica* di Aristotele, con METAVE il commentario di Averroè alla *Metafisica* di Aristotele, secondo l'edizione veneziana del 1562 e con METAVI quello di Avicenna, nell'edizione dell'*Avicenna latinus*.
12. QIM2, V, *Comm.* a 22, p. 301-2, ll 44-9.
13. METAVE, VII, *comm.* 9, ff 159 M-160 A.
14. Cfr. QIM1, III, 3, p. 93, ll 37-45.

C'è nella considerazione del fisico una doppia limitazione: una relativa al suo oggetto, che non è l'ente *in quanto tale* ma in quanto mobile o sensibile; e una relativa alla considerazione delle cause intrinseche dell'ente: poiché l'oggetto del fisico non è l'ente ma l'ente in quanto mobile, causa intrinse-

ca dell'ente non è la potenza ma la potenza che dà conto del moto: la materia (che è quindi potenza *secundum quid*). Per cui, così come materia e forma dividono l'ente fisico e sono le parti della sua composizione, potenza e atto dividono l'ente in sé stesso, prescindendo dalla considerazione della sua materialità.

Mantengono pure una certa relazione con l'opposizione potenza-atto quelle di natura e soggetto e soggetto e accidente.

15. QNP, I, p. 115, ll 25-43:

«Est igitur contra rationem formae ut sit ex pluribus partibus composita. Et confirmatur ratio ex hoc quod compositio formae praedicta esset ex pluribus quae actu ad invicem distinguuntur. In talibus autem veritatem habet propositio quod ex pluribus non fit aliquid unum, nisi sit aliquod tertium uniens ea, quod erit forma. Ex pluribus autem quae non sunt actu distincta, sed sunt sicut potentia et actus, sicut sunt materia et forma, bene fit ens et unum sine tertio uniente illa, eo quod aliquis eorum, sicut forma, causa sit essendi et unitatis ipsius materiae, ita quod ex materia et forma fit aliquod unum; non quia sit tertium quod sit causa essendi et unitatis istorum, sed quia materia et forma non habent esse per causas essendi distinctas, sed unum est causa essendi alterius, cum materia secundum se non sit aliquod ens, sed tantum potest esse; ita quod per hanc materiam forma per se unitur materiae et non per uniens medium, eo quod per se sit causa essendi eius. Unde, sicut cum ex pluribus fit unum per aliquid tertium uniens ea, illud tertium unitur eis per se, non per aliquod uniens, eo quod sit causa essendi eis, sic et forma per se unitur materiae per eandem rationem».

E' contro la ragione propria della forma che sia suddivisa in parti distinte in atto tra loro. C'è un solo caso in cui le parti, restando parti, costituiscono una realtà unitaria: quando esse sono parti in potenza e non in atto. Se si tratta di parti della forma esse saranno sue parti potenziali (il genere); se si tratta invece di «parti» dell'ente materiale saranno parti che hanno un rapporto di principio attuale a principio potenziale.

16. Il *locus* aristotelico, più volte ripreso da Sigieri è META, VII, 12, 1039a 3 e sg:

«L'atto infatti separa».

17. QIM1, III, 3, p. 93, ll 44-5:

«[...] ens in potentia dividit ipsum ens».

18. QNP, I, p. 118, ll 30-2:

«Probatur autem materia prima per transmutationem, eo videlicet quod aliquid quod ens naturale contingit transmutari ab omni entitate quam habet».

19. QIM2, VII, 5, p. 393, ll 45-9:

«Differunt tamen nihilominus generatio in substantia et generatio in aliis a substantia, quia cum est generatio in substantia, tunc subiectum quod transmutatur non retinet nomen nec rationem quod prius habebat: et cum ratio vel definitio sit secundum formam, non retinet formam et speciem quam prius habebat».

20. QIM2, VII, 5, p. 393, ll 39-43:

«Dicendum quod generatio [...] ad hoc quod sit ad minus requirit duo, scilicet oppositum, id est privationem formae generandae, et etiam subiectum, quod

- scilicet transmutetur de uno oppositorum ad aliud oppositum, sicut ARISTOTELES dicit in I Physicorum».*
21. Come si è visto nella nota precedente, Sigieri ha presente la *Physica* di Aristotele (I, 7, 190b 13-7).
 22. QNP, I, p. 118, ll 33-4:
«[...] *ens actu [...] non transmutaretur ab omni entitate eius*».
 23. *Ibidem*, I 33:
«[...] *illud subiectum non potest esse ens actu*».
 24. *Ibidem*, I 32:
«[...] *et transmutatio non est in materiae subiecto*».
Cfr. *ibidem*, ll 35-9:
«*Et sic convincitur in generabilibus et corruptibilibus esse naturam quae est in potentia, subiectum commune formae rerum naturalium generabilium et corruptibilium*».
 25. QIM2, V, 9, p. 333, ll 46-9:
«[...] *materia prima intelligitur uno modo inquantum est aliquid privatum, quantum de se est, omni forma [...]*».
 26. QIM2, VII, 5, p. 392, ll 13-4:
«[...] *nec etiam ipsa materia essentialiter est ipsa negatio*»; *ibidem*, p. 393, ll 35-38:
«*Oppositum vult ARISTOTELES hic in littera «META, VII, 3, 1029a 2» expresse, sicut visum fuit nunc; et etiam hoc idem vult in I Physicorum «Physica, I, 9, 192a 3-6», scilicet quod materia non est essentialiter privatio formae; immo distinguit ibi privationem a materia et e converso*»; e ll 57-63:
«*Quod etiam generatio requirat subiectum quod transmutetur de uno ad aliud patet etiam, quoniam unum oppositum per se non transmutatur ad aliud oppositum, quia sic non ens per se fieret et esset ens, quod est impossibile. Non ens enim, sicut non potest esse ens, sic nec per se transmutari ad esse vel ens. Ergo oportet quod sit subiectum aliquod quod sustineat illam transmutationem, quod scilicet relinquens unam formam oppositam, vadat sub alia. Hoc autem subiectum est materia*».
 27. QIM2, VII, 5, p. 392, *Inscriptio*:
«*Utrum essentia materiae sit aliquod ens*».
 28. *Ibidem*, I 18:
«*Ideo de materia hic duo sunt quaerenda: primo de entitate materiae [...]*».
 29. *Ibidem*, ll 11-2:
«*Ita quod non tantum aliquid praedictorum non cadit in substantia et essentia materiae [...]*».
 30. QPH, II, p. 58, I 13:
«*Dicendum quod ratio materiae [...]* ».
 31. QIM2, VII, 5, p. 395, I 102:
«*Hoc tamen ens «scilicet: materia» non est intellegibile per se*»; Cfr. *ibidem*, p. 394, ll 66-85:
«[...] *dicendum et intelligendum quod non oportet quod quidquid intelligitur non per se, sed per aliud, quod illud essentialiter sit nihil vel privatio. Cuius ratio est quia forma est principium intelligendi. Ergo oportet quod omne illud quod in essentia sua caret forma, quod illud non possit intelligi per se. Non*

tamen oportet quod omne tale, scilicet quod in essentia sua non habet formam, quod illud sit essentialiter non ens vel privatio entis. Unde non omne ens intellegibile est per se, nisi illud ens quod in essentia sua habet vel est ipsa forma separata, sicut substantiae separatae. Et ideo materia, quamquam per se non sit intellegibilis sed in alio, scilicet in simili, non oportet quod sit pure privatio».

32. QIM2, VII, 5, p. 392, ll 10:

«[...] nec «materia» secundum se est ipsae privationes vel negationes entium».

33. QIM2, VII, 5, p. 395, ll 100-1:

«[...] potentia non potest esse in puro non ente; immo oportet quod illud quod est in potentia sit essentialiter aliquod ens».

34. Cfr. QIM2, VII, 5, pp. 392-3, passim.

35. QIM2, V, 9, p. 331, ll 1-2.

36. QIM2, V, 9, p. 334, ll 14-8:

«Modo dico quod materia prima considerata secundum quod est aliquid substantialiter in se, et non inquantum est in potentia, non est essentialiter in actu; similiter nec modo accepta est essentialiter in potentia; immo utrumque, et actus scilicet et potentia, est accidens sibi, isto modo consideratae». Sigieri segue da vicino la trattazione aristotelica della materia, soprattutto *Physica*, I, 7, 191a 7-12; 190b 13-7; 9, 192a 3-6; III, 1, 201a 35 - b1.

Bisogna osservare che anche San Tommaso, commentando gli stessi brani della Fisica di Aristotele, sottolinea la necessità di distinguere tra privazione e materia, non solo perché la prima è in sé stessa semplice negazione della forma, mentre l'altra co-principio reale del composto; ma anche perché se questi due aspetti non vengono distinti si è costretti ad identificare la materia come principio reale (*potentia ad esse substantiale*) con l'essere in potenza alle varie forme, e quindi, considerato che ci sono tante privazioni della forma quante sono le differenze formali, si giunge alla necessità di affermare che ci debba essere all'interno di ogni sostanza una materia distinta «in re» per ogni forma di cui la sostanza è priva. Ora che la materia sia potenza all'essere sostanziale è qualcosa che le è proprio. Ma ciò non toglie che bisogna ammettere anche una pluralità di potenze nel soggetto rispetto alle diverse forme che questi può acquisire, e che tali potenze sono distinte solo *ratione* dalla materia. Una cosa è la potenza (principio reale) un'altra l'«essere in potenza di».

Cfr. THOMAS AQUINAS, *In octo libros Physicorum expositio*, L I, l XV, nn 130-1.

37. QPH, I, p. 150, ll 22-36.

38. C'è da sottolineare il fatto che l'ordine alla forma proprio della potenza è un ordine negativo; per cui se la materia in sé stessa fosse riferimento alla forma, sarebbe in sé stessa privazione della forma, e, quindi, non-ente.

39. QIM2, V, 9.

40. QIM2, VII, 6, p. 395, ll 10-21.

41. QIM2, V, 9, p. 333, ll 60-6:

«Est autem advertendum quod, licet potentia materiae sit accidens substantiae materiae, tamen non est accidens reale: accidens tale quod sit aliquid in materia reale, distinctum a substantiam sua, scilicet materiae, si ratio et intellectus non esset. Sed est accidens in materia, accidens dico rationis, ita quod, si non

esset ratio et intellectus qui compararet materiam ad formas, non esset hoc accidens in materia quod dicimus potentiam materiae.

42. Per materia Sigieri non intende certamente una sostanza sussistente, ma un principio di essa. La ragione per cui tale principio è detto *absolutus* (Cfr. *ibidem*, p. 332, Il 27-8) è perché esso costituisce *per se* la sostanza, che è l'*ens absolutus* e non è il suo accidente (Cfr. QIM2, V, 9, p. 332, Il 31-45 e QIM1, IV, 31, pp. 225-6, Il 19-47).
 43. Il discorso di Sigieri sulla non identità logica di materia e potenza presuppone una identificazione di *potentia* e *privatio* o almeno una riduzione delle accezioni di *potentia* a quella che conviene alla *privatio*. C'è da notare inoltre che Sigieri non reifica la potenzialità (Cfr. invece l'opinione di MSB, 327, in nota), poiché, considerandola come accidente di ragione rispetto alla *substantia materiae*, la identifica *in re* con la materia stessa.
 44. QIM1, V, 5, p. 247, Il 12-20:
«[...] materia est causa et ratio causandi eius est quia ex ea fit aliquid, cum ipsa manet in re: si enim ex aliquo fiat aliquid et non manet in eo, non est causa illius.
Et cum arguitur quod materia est ens in potentia, dicendum quod potentia, quae est accidentaliter materiae, corrumpitur apud adventum formae: cum enim argentum sit potentia statuae et ex eo fit statua, licet argentum maneat in facto, non tamen potentia secundum quod potentia distinguitur contra actum, sed corrumpitur potentia ista; unde non sequitur quod factum sit ens in potentia et in actu, licet materia sit in potentia, quia licet materia maneat in facto, non tamen potentia eius ad ipsum factum: ex quo sequitur quod potentia non est essentialiter materiae.
 45. Per il Brabantino la materia è potenza accidentalmente, non rispetto a sé stessa (come se potesse anche non essere potenza) (Cfr. QIM2, VII, 5, p. 394, Il 95-6: «*Unde ipsa non est in potentia ad illud quod ipsa est essentialiter, sed ad alia entia in actu*») ma rispetto ad una potenza determinata. Si potrebbe dire che la materia è talmente potenza (l'indeterminazione capace di accoglierle tutte) che non è nessuna potenza determinata (cioè potenza determinata ad una determinazione).
 46. *Quaestio utrum* p. 54 Il 57-9.
 47. Questa è una critica velata ad AVICENNA, come si può vedere anche dal confronto con QIM1, *Intr.*, 7, pp. 42, Il 36-8 (il riferimento ad AVICENNA è METAVI, I, 5, p. 39-40). In tale famosa questione Sigieri critica l'affermazione secondo cui: «*qui dicunt quod res sit res et quod tamen non sit non sunt de universitate eorum qui intelligunt*».
- A prima vista tale critica non manca di suscitare qualche perplessità, poiché la posizione sigieriana della necessaria inerenza dell'*actualitas essendi* all'*esse essenziale* sembra proprio condurre sulla stessa linea della proposizione criticata e cioè che è insensato dire che una cosa (*res*) sia ed insieme non sia. In realtà così come Sigieri, nella *Quaestio utrum* critica la posizione di chi riduce l'entità dell'ente alla specie (all'essenza) relegando l'*actualitas essendi* al ruolo di una aggiunzione accidentale, in QIM1, *Intr.*, 7, rifiuta di accettare l'ipotesi di chi, affermando che *esse non pertinet ad essentiam causatorum* (qui l'esse è l'*esse actuale*) attribuisce un *esser per sé* non soggetto a mutamento soltanto alla *quidditas*.

48. *Quaestio utrum*, p. 54, ll 58-60.
49. W. DUNPHY legge «*actuationem*», io preferisco la lezione di P. MANDONNET che è più coerente col rifiuto di Sigieri a considerare l'*est* come un fatto; Cfr. QIM1, *Intr.*, 7, pp. 41-9 (p. 42, ll 36-8), la stessa *Quaestio utrum*, p. 54, ll 57-60 e QIM1, V, *Comm* a 22, p. 300 e sgg.
50. *Ibidem*, ll 60-3. La distinzione tra *esse attuale* ed *esse essenziale* è quindi tra l'*esse* dell'individuo e quello della specie, tra l'entità e ciò in cui essa vive. La composizione dell'*esse essenziale* non è quindi la composizione dell'individuo materiale in quanto esso è individuo. Tuttavia la composizione dell'*esse essentialis*, se è reale, cioè non soltanto il frutto di una divisione di ragione, in qualche modo riguarderà l'individuo stesso, perché l'essenza fa sempre riferimento ad esso. La composizione dell'*esse essenziale*, poi, dovrebbe riguardare anche le sostanze immateriali, in quanto queste, prive della potenza della materia, manterrebbero la potenzialità dell'entità considerata nella sua dimensione essenziale.
51. Tale interpretazione potrebbe essere suffragata da un passaggio di DAM, 1, (p. 116, ll 16-7: «*Nunc autem ad rationem speciei non pertinet determinata materia, et ideo non generantur per se*»), dove si afferma che la specie include in certo modo la materia, sebbene non la materia determinata.
52. In linea di principio Sigieri non esclude una potenzialità dell'atto, ma soltanto una composizione tra atti puri:
«[...] *dicendum quod verum est quod intellectus aliquam compositionem habet, nec illa compositio est ex duobus actibus puris. Unde est ex duobus actibus, quorum unus est materialis respectus alterius, reliquus vero formalis*.
In tertium, 6, p. 21, ll 96-99.
53. Del resto non è strano guardare tutta la *quaestio* in una prospettiva logica; la stessa ragione della *solutio* (cioè il fatto che è della natura umana l'*esse simpliciter et non pro determinato tempore*) è che la definizione dev'essere sempre vera, perché l'edificio della scienza — che ha, come suoi mattoni, le definizioni — è del necessario.
54. QIM1, III, 8, p. 105, ll 31-4.
55. Cfr. *In tertium*, 6, p. 20, ll 56-61.
La negazione della composizione di materia e forma per gli enti intellegibili è da tenere ferma per Sigieri, anche di fronte a chi riteneva di dover porre una distinzione tra una materia intesa come semplice materia sostanziale (*materia subiecta substantialitati*, l'unica che si approprierebbe all'intelletto), una che è principio della corporeità (*materia subiecta substantialitati et corporeitati*, appropriata ai corpi celesti), e una che è principio di cambiamento, oltre che della corporeità (*materia subiecta substantialitati et corporeitati et transmutationi*, quella degli enti terreni).
56. Sigieri rileva che le forme materiali sono intellegibili solo in potenza proprio a causa del fatto che la materia è unita ad esse. E' evidente che ciò non accade per l'intelletto che è, per Sigieri intellegibile in atto. Cfr. *In tertium*, q 17, p. 61, ll 10-2:
«*Oppositum vult ARISTOTELES De anima*, III, 4, 430a 2-4», *qui dicit in hoc tertio quod formae sine materiis sunt actu intelligibiles. Sed substantiae separatae sunt formae sine materia. Ergo sunt actu intelligibiles*».
57. *Ibidem*, p. 21, ll 89-95.

58. E' chiaro che sia così sia perché Sigieri qui non pone l'opposizione *esse actuale-essentiale*, sia perché il suo riferimento è alle sostanze immateriali, in cui tale opposizione è senza senso, perché in esse, non essendoci materia, non c'è altro che forma. Nelle sostanze immateriali l'esse non è mai impegnato «fuori di sé», in quanto esse mancano di un soggetto che riceva l'essere stesso: è la stessa forma il soggetto dell'essere (Cfr. QIM2, V, 1, pp. 303-9). Di conseguenza non c'è nessuna attualità che si svolga al di fuori dell'essere della forma immateriale.
59. Cfr. QIM2, V, 1, pp. 303-9: la forma immateriale *nihil est aliud quam forma*. Così che
«[...] cum nihil sit ibi aliud per quod forma possit individuari, ideo forma, illa seipsa statim determinatur ad suppositum et non per aliquid in quo ipsa recipiatur [...]; ipsa seipsa est hoc aliquid determinatum ad suppositum, ita quod ipsamet est ipsum suppositum, cum nihil aliud ibi sit quod ipsam participet».
60. QPH, 21, 183, ll 25-38. Cfr. anche QIM1, III, 14, p. 120, ll 16-38.
61. QNP, I, pp. 114-9.
62. *Ibidem*, p. 114, ll 6-9.
63. Cfr. *ibidem*, ll 10-1:
«[...] differentia addere aliquam essentiam ad formam generis».
64. *Ibidem*, p. 116, ll 77-8:
«[...] duorum quae sunt specie diversa, unum semper imperfectum est, et aliud perfectius».
65. *Ibidem*, ll 13-15:
«Dicendum igitur est imprimis quod forma quantumcumque imperfecta sit, ipsa est secundum quam res est, et non tantum secundum quam res potest esse».
66. Secondo quanto lo stesso Aristotele aveva stabilito. Cfr. META; VII, 10, 1035a 19-20 e 31-2; 1035b 21-3; VII, 11, 1037a 24-5; VII, 12, 1038a 30; VII, 17, 1041b 18-28.
67. Per l'affermazione secondo cui le parti della forma sono in atto Cfr. QNP, p. 114, ll 15-8:
«[...] forma generis, cum sit ratione diversa ab utraque differentiarum, si sit in essendo ab eis diversa sicut et ratione, tunc forma generis et forma differentiae, cum sint duo et duae formae actu, diversa sunt et per actus distinguuntur». Per il principio secondo cui non c'è reale unità tra due atti realmente distinti. Cfr. *ibidem*, ll 22-6 e p. 115, ll 27-43 e META, VII, 12, 1039a 3 e sg.
68. *Ibidem*, ll 51-6.
69. Cfr. *ibidem*, p. 117, ll 13-8:
«Unde, licet plura quae in definitione praedicabilia de definito ratione sint distincta, non tamen in essendo, cum definitio tantum sit realiter ex ultima differentia. Unde et COMMENTATOR ibidem «METAVE, VII, 14, f 195 M» dicit quod illa quae sunt in definitione ante ultimam differentiam non sunt aliquid in actu alterum a differentia extra animam»;
Cfr. anche *ibidem*, p. 118, ll 40-1:
«Est igitur forma definiti simplex, non composita; et differentia ad genus, quamquam addat rationem, non tamen naturam».
70. META, VII, 10, 1034b 20-3.
71. Cfr. QDC, 4, p. 47, ll 44-5.

72. Sul rapporto tra genere e materia (rapporto concettuale), Sigieri si estende in QIM1, V, *Comm* a 18, pp. 289-90.
73. Cfr. *ibidem*.
74. *Ibidem*.
- Cfr. anche QDC, 4, p. 49-50, ll 129-136.
75. QIM1, III, 8, 105, 31-2:
*«Illud ergo quod est perfectissimum maxime est in actu, ita quod unumquod-
que quando recedit ab ipso vadit ad potentiam».*
76. Gli angeli esistono. Ma nulla lo dice alla riflessione filosofica, che procede con le forze naturali della ragione.
77. QPH, 21, 183, ll 25-38: *«[...] confectio speciei ex genere et differentiis non est ex duobus secundum rem et formam, sed ex duobus secundum intellectum dif-
ferentibus tantum».*
78. IMP, 73, ll 68-70:
*«[...] intelligentia caret potentia ad non esse, ita quod ipsam non esse habet na-
turam impossibilis, non tantum quia suam causam non esse est impossibile, sed
naturam impossibilis ex se, hinc est quod quocumque extrinseco vel defectu ex-
trinseci non fiet non ens [...]».*
QIM1, II, 8, p. 62, ll 103-6:
*«'Sempiternum,' cum nihil includat quod sit sui corruptivum, potest remanere
subtracto quocumque [...]. Unde cum de sua ratione habeat potentiam ut sit,
subtracto quocumque adhuc est [...]».*
C'è da notare che la *potentia ut sit*, di cui parla qui Sigieri, è la capa-
cità positiva, il potere di essere, che, nelle sostanze immateriali, è intrin-
seco. Tale *potentia* non è quella della possibilità (che è sempre rispetto ai
due estremi), né quella della potenza passiva intesa come privazione: essa
indica piuttosto possesso dell'essere, fondato su una determinazione positiva
dell'entità.
79. Cfr. METAVI, I, 7, 74 ra, p. 54-5, ll 44-55.
80. IMP, I, p. 70, ll 5-8 (BAZÁN legge alla l 8: *«Est igitur sic quod est esse»*).
81. Cfr. IMP, I, p. 69, ll 72-3, dove afferma che di Dio si può dire che:
*«Cuius non esse non accadat ex non esse cuiuscumque et quacumque de altero
positione facta».*
82. *Ibidem*.
Sigieri afferma la connessione necessaria tra l'essere della causa e l'essere
dell'effetto, per cui è vera l'affermazione della cessazione dell'effetto nell'i-
potesi della cessazione dell'azione causale.
Per Sigieri è vero che *«[...] omne quod habet causam sui esse, tale est quod,
aliquo extrinseco ablato, ipsum non erit [...] sicut enim fieri non est quando
cessat efficiens, ut cessante sole cessat lumen, sicut est in causis respectu esse»*
(QIM1, II, 8, p. 60, ll 28-9.31-2). Ma la «verità» della relazione tra l'ipotesi
e la conseguenza non esclude l'impossibilità dell'ipotesi stessa.
83. *«[...] subtracta causa, sequitur ipsum esse ens et non ens, propter duo quae sunt
in ipso sempiterno. Quia unde sempiternum est, cum nihil includat quod sit
sui corruptivum, potest remanere subtracto quocumque; tamen unde suum esse
est ab alio, subtracto illo sequitur quod non est. Unde cum de sua ratione ha-
beat potentiam ut sit, subtracto quocumque, adhuc est; et sic sequuntur duo*

contradictoria, quod est inconueniens; ex quo sequitur suum principium non posse subtrahi» (ibidem, p. 62, ll 101-8).

Cfr. *S. Th.*, I, 44 a 1 ad 2um.

84. BOETHIUS, A.M.T.S., *Quomodo substantiae in eo quod sint bona sint*, PL, LXIV, col 1311. Per i riferimenti sigieriani a questa celeberrima affermazione di Boezio Cfr. IMP, I, p. 70, l 97-9; QIM1, *Intr.*, 7, p. 42, ll 45-7 e p. 46, ll 65-74; *In tertium*, p. 19, ll 39-40 e p. 22, ll 112-7.
85. IMP, I, p. 70, ll 95-04. L'affermazione della necessità di Dio ha come corollario la mancanza in esso di ogni genere di dipendenza nell'essere.
86. Sottolineo che quando Sigieri dice che se l'ente avesse l'esse per ciò che è, come causa sufficiente, sarebbe Primo, non vuol dire che ciò che è Primo è causa dell'esse che gli è proprio, perché Sigieri nega esplicitamente (p. 72, ll 61-2) che il Primo abbia causa di alcun tipo, neppure in sé stesso: il Primo è *ens per se*, non positivamente *per se*, ma negativamente. Una volta giunti al Primo, con l'identità di soggetto ed esse, cessa l'esigenza di ogni causalità (Cfr. IMP, I, p. 70, ll 5-8).
87. Nella *Quaestio utrum* infatti avevamo letto che all'esse essenziale *pertinet actualitas essendi* e quindi, se si vuole salvare la coerenza del pensiero sigieriano, bisogna mantenere che il *quod est*, in quanto tale, sia.
88. Non sono riuscito a trovare nei dizionari latini in uso una traduzione di «ly». Penso, comunque che debba essere interpretato come «termine».
89. QIM1, II, 8, p. 62, ll 90-100; per AVICENNA *locus non inventus*, Cfr. comunque METAVI, I, 6, pp. 43-8; VIII, c 4, pp. 397-404. Cfr. anche QIM1, *Intr.*, 7, p. 44, ll 96-106.
90. MSB, 283.
91. QIM1, III, 8, 105, 31-4; Cfr. anche QIM3, pp. 87-8, ll 56-85.

Ho messo in evidenza «*ad suum esse*», perché sebbene l'edizione di GRAIFF e il manoscritto di Monaco abbiano letteralmente «*ad non esse*», secondo quanto VAN STEENBERGHEN fa notare in MSB, 284, il contesto richiede la soppressione del termine «*non*» o meglio, la sua sostituzione con «*suum*», come fa, del resto, W. DUNPHY nel pubblicare il testo. Secondo VAN STEENBERGHEN ciò è richiesto dal contesto immediato, perché la *potentia ad esse* è parallela alla *potentia ad ubi* e alla *potentia ad qualitates* (Cfr. *ibidem*, ll 35-7); e dal contesto generale, perché le sostanze spirituali non sono radicalmente contingenti secondo la dottrina Sigieri; esse sono *in potentia ad esse*, ma non *in potentia ad non esse*, dato che sono necessarie.

Effettivamente in diversi luoghi si ritrova l'affermazione contraria a quella che letteralmente si legge nel manoscritto di Monaco.

In IMP, I, 72-3 si legge:

«*Intelligentia caret potentia ad non esse*».

Cfr. QDC, 22, p. 93, ll 60-70:

«*Est tamen advertendum quod licet intelligentia non sit composita ex materia et forma, nec inveniatur in intelligentia subiectum quod sit unius rationis cum subiecto materiae omnium materialium, nihilominus tamen in intelligentiis est aliqua compositio et aliqua potentiae ratio. Intelligentia enim cum non sit primum ens, sic est ens quod esse habet et quod natura intelligentiae comparatur ad esse eius sicut potentia ad actum. Sed potentia ista propria est ad esse tantum et non communis ad esse et non esse, sicut materiae potentia. Est igitur,*

ut apparet, in ea compositio, non tamen ex materia et forma; et est in ea potentiae ratio non quae ipsius hyle, transmutabilis existentis ad formas et privationes formarum»;

e *ibidem*, p. 94, ll 97-100:

«Ad quartum dicendum quod ratione omnis causatis non ingreditur possibile esse et non esse per naturam materiae quae sit in omni causato, sed quia ex se caret virtute per quam sit, in isto defectu virtutis ex se, per quam 'sit' consistit ratio suae potentiae per quam sit ('ad non esse' legit MARLASCA)»; in quest'ultimo brano appare con maggiore chiarezza il significato della *potentia ad esse*: essa indicherebbe la mancanza della potenza (attiva), o meglio della *virtù di esistere*.

L'osservazione di VAN STEENBERGHEN trova quindi conferma.

92. Cfr. BAZÁN, B. C., *La eternidad y la contingencia del intelecto en Sigerio de Brabante* «Philosophia», Mendoza, 1973 (39), p. 81.

93. *In tertium*, 6, p. 18, ll 31-41.

Per semplificare il discorso si può dire che la potenza ad essere e a non essere di un ente indica che può venire all'esistenza o meno, mentre che un ente abbia la sola potenza ad essere, ma non a non essere, significa che, una volta nell'esistenza, non è più corruttibile.

94. Questo tema è cruciale per Sigieri: vi dedica almeno quattro questioni esplicitamente nelle QIM.

95. Sulla *potentia ad esse* si veda MSB, 283 e 291 e pure le pagine di B. C. BAZÁN, *La eternidad y la contingencia del intelecto en Sigerio de Brabante*, «Philosophia», 1973 (39), pp. 83-4.

96. QIM1, V, 7, p. 251, ll 61-2.

97. QIM1, II, 11, *Comm*, p. 67, ll 8-12.

98. Cfr. QIM1, *Intr.* 8, p. 50, ll 45-7:

«Unde intelligendum est quod Deus est causa universalissima, non praedicatione sed causalitate quantum ad effectum».

99. QIM1, V, 11, *Comm*, p. 259-60, ll 36-51:

«Et etiam advertendum est quod causa prior et posterior, sive universalis sive particularis, quandoque accipiuntur in eodem numero, secundum ordinem tamen rationis: ut cum aliquid est causa alterius et ipsum possit intelligi magis abstracte vel minus, ipsum secundum quod minus abstractum, dicitur particularis et posterior: ut medicus est causa posterior sanitatis et causa particularis, artifex vero, quid est communius, est causa prior et universalis; prior dico, non ordine rei, sed rationis. Quandoque vero inveniuntur causa universalis et particularis sive prior et posterior in causis diversis numero, sicut cum duae causae concurrunt ad unum effectum et una sit universalior causalitate quam alia: sicut sol et pater sunt causae filii, sol sicut causa universalis, pater vero sicut causa particularis et posterior et propinqua; et hic tamen universalitas solis ad hominem non est universalitas praedicationis, sed causalitatis; sed primo modo, ut artificis ad medicum, est universalitas praedicationis».

L'ordine delle cause, secondo il grado della loro universalità, può essere un ordine reale o di ragione. L'intendere la causa secondo una ragione più universale costituisce un ordine nell'ambito della *predicazione* della causa. La causa più universale nell'ordine reale è invece quella che estende al maggior numero di enti il proprio influsso, che è un influsso nella linea dell'efficienza.

100. Cfr. QIM1, II, 6, pp. 57-8, ll 72-82.
101. QIM1, II, 6, p. 56, ll 35-8:
«Ex eadem est esse rei et cognitio; cum ergo sufficiens esse non est ex uno genere tantum, sed ex quolibet «genere» illius; et non solum ex hoc nisi adesset causa remota universalis fluentiae illius; quare oportet etc. (scil. 'cognitionem causae primae sit necessaria')»
 Cfr. anche QIM1, III, 7, pp. 97-9 e QIM3, pp. 82-4, ll 3-54.
102. Cfr. ad esempio IMP, I, 70, ll 95-100:
«Quaecumque alia a Primo sic sunt [...] dependent sicut ex causa ex eo quod est esse tantum, quod ex propria ratione, non ex aliquo alio habet quod sit».
103. QIM1, Intr., 8, pp. 49-50. In tale *quaestio* il problema è posto anche in rapporto al fatto che tale causa entrerebbe in rapporto con altri principi per venire a costituire la natura, poiché molteplici sono gli influssi causali che ogni ente riceve. Si porrebbe quindi, tra l'altro, un dilemma: privilegiare un'unica causa (Dio) o ammettere una pluralità di principi intrinseci di determinazione (e quindi di forme sostanziali) dell'ente? Tale alternativa costituisce per Sigieri un vero dilemma, perché né si possono ammettere più forme sostanziali nell'individuo, né si può restringere l'efficacia causale alla sola potenza divina.
104. QIM1, Intr., 8, pp. 50, ll 39-47: *«(Dico) quod solus Deus [...] sit causa entis inquantum ens, ita quod est causa omnium inquantum entia (sunt): quia nulla alia est causa Socratis ita quod sit omnium aliorum [...]. Unde intelligendum est quod Deus est causa universalissima non praedicatione sed causalitate quantum ad effectum, (quia ad omnia se extendit eius potentia)».*
105. Cfr. QIM1, Intr., 8, pp. 50, ll 43-5:
«Sed tamen si consideretur illud inquantum illud ens, non est attribuire effectum universalissimum ipsi Deo, sed considerando illud secundum quod ens».
 La causa del *fieri* non è la causa dell'esse; soprattutto non lo è nelle realtà materiali.
 Ora, causa del *fieri* sono sia la natura (che è causa immanente del movimento), che ciò che Sigieri chiama *propositum*, cioè l'intenzione o fine che è dato all'agente immediato da un'altra realtà separata nell'essere. Essendo dipendente nel *propositum* l'agente immediato dipende dalla realtà che glielo fornisce come l'agente immediato dipende da quello mediato. Il fine è infatti ciò per cui l'agente agisce e che, attraverso tale azione, rende possibile il movimento (in questo senso la causa finale è quella che maggiormente estende la propria causalità; Cfr. QIM1, V, 8, pp. 251-2).
 Dio è causa efficiente (del *fieri*) secondo il modello del *consilium*, perché solo così si può riuscire a salvaguardare la sua trascendenza:
«Tertia species causae est efficiens, et ratio causandi eius in tali habitudine est quod ipsum est unde fieri rei seu causati; ex quo patet quod causa efficiens, licet sit causa fieri, non tamen est causa esse, saltem in materialibus [...]. Et quia duae sunt causae efficientes per se: natura et propositum, ideo de utroque exemplificat [...].
Ed (sic!) advertendum hic quod Primus Motor seu Deus videtur efficiens quodammodo sicut consilians: sicut enim consilians agit ad effectum per hoc quod tribuit aliis unde est principium motus immediate, et hoc sine aliqua sui mutatione, ita Primum, cum sit agens per intellectum, videtur agere per hoc quod

tribuit aliis unde est principium motus immediate sine mutatione eius» (QIM1, V, 6, p. 249, ll 21-34). L'efficienza universale di Dio in questo senso presuppone l'esistenza di cause seconde.

Cfr. *In Met.*, nn 766-9.

106. Come spiega anche San Tommaso: *In Met.*, n 154; Cfr. QIM1, III, 12, p. 109-13 e QIM3, pp. 90-2.

107. QIM1, III, 12, p. 110-11, ll 57-60:

«Illud in entibus quod est per essentiam suam, est causa omnium aliorum quae sunt per participationem; sed unum solum est per essentiam suam et omnia alia sunt per participationem; quare in entibus unum est causa.

Primo intelligendum quod illud dicitur esse ens per participationem quod partialiter est, quasi habens partem essendi et non totum, sed defective aliquo modo. Unde dicimus habere esse per participationem non habentia essendi perfectionem vel esse per essentiam; esse per essentiam e contra est habere esse perfectum et totum. Hoc supposito, verificantur maior et minor. Dicere ergo aliquid habere esse per essentiam est dicere habere esse perfectum; et sic patet minor, scilicet quod est unum solum per essentiam, quia est unum solum perfectissimum».

Cfr. *In Met.*, n 154:

«Quod [...] totaliter est aliquid non participat illud, sed est per essentiam idem illi; quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur».

108. Cfr. QIM1, III, 2, p. 90-1, ll 12-4:

«Dico quod duplex est modus entis per participationem: unum per participationem imitationis; alius per participationem univocationis, ut album ipsum est album per participationem albedinis, quae est univoca»

Cfr. QIM1, III, 8, pp. 101-5.

109. QIM1, 21, p. 149, ll 16-21.

110. *Ibidem.*

111. Il valore di tale percorso risiede nel *modo* in cui esse sono presenti in ciò che viene partecipato e nel *modo* in cui sono partecipate.

112. E' esigenza fortemente sentita da Sigieri l'affermazione dell'unità analogica dell'essere; Cfr., ad es.: QIM1, III, 8, p. 103-4:

«Intelligendum quod differenter unum dicitur praedicari de pluribus: aequivoce et analogice ita quod non pure aequivoce, et etiam univoce. Quando enim aliquid dicitur de aliquo aequivoce, non attenditur ordo illius ad alterum, sed solo casu dicitur nomen de illis pluribus, ita quod nomen quod significat unum non importat ordinem vel respectum ad aliud in significato, et in re non est causa quare dicantur ad invicem per ordinem, sed solum est vox communis [...] Sed quando nomen dicitur analogice tunc attenditur unus respectus inter se: verbi gratia, sanum dicitur de animali et de urina et de dieta; ratio autem sanitatis in urina et dieta ordinem habet ad sanitatem in animali, ita quod nomen sic dictum, licet non habeat illam rationem unam, tamen ratio eorum est ad unum dicta.

Secundo, accipio quod ens secundum quod dicitur de universitate entium causatorum non praedicatur de eis aequivoce pure et a casu, sed ratio essendi secundum quod dicitur de quodam, dicta est secundum ordinem ad alterum, sicut ens dicitur de accidente per comparisonem ad substantiam.

Item, si diceretur aequivoce, rationes entium non essent nisi similitudines. Ita quaecumque solum similitudines sunt et solo nomine communicant, unum non ducit in cognitionem alterius; sed aliqua entia in causatis ducunt in cognitionem alterius. Arguo tunc sic: quidquid est in causatis, est in eis ex sua causa; sed entia habent rationem essendi at unum dictam, ita quod ens non est penitus aequivoce dictum de eis; ergo hoc est ex sua causa. Sed non, est nisi ab una causa effectiva: sicut ex ordine quo exercitus in unum finem et singulorum ad invicem, unitas ducis declaratur, sic arguo hic unitatem causae effective omnium entium. Supposita ergo maiore, arguo sic: omnis ratio essendi una est, et una ducit in cognitionem alterius et non est solum vox communis omnibus entibus; sed hoc non habent entia nisi ex unitate suae causae effectivae; quare etc».

113. Come abbiamo già visto l'*ens communis* risponderebbe all'esigenza di un'universalità, ma non di una universalità partecipativa, quanto piuttosto di una logica e predicativa.
114. Cfr. QIM1, III, 21, ll 8-10:
«Ipsum Ens particulare [...] est duplex. Unum est Ens Ipsum, hoc est Ens Platonis separatum; tale non participatur quia non est aliquod tale ens [...]».
 Non risolve il problema l'*ens particolare* se è considerato come sostanzializzazione del genere, perché in tal caso si è davanti ad un ente particolare che è un semplice duplicato della realtà.
 Cfr. anche QIM1, III, 17, pp. 141-2. ll 10-42.
115. QIM1, III, 17, p. 142, ll 19-23.
116. QIM1, III, 21, p. 149, ll 7-14.
117. QIM1, III, 2, pp. 90-1, ll 12-20.
118. Essa, per Sigieri, garantisce che l'ente finito sia imperfetto rispetto a Dio (potenziale) per la sua dipendenza causale e non per un rapporto formale. La *participatio imitationis* esclude inoltre la possibilità che l'esse sia «ricevuto» in un soggetto.
119. La *participatio imitationis* garantisce un rapporto analogico tra le perfezioni presenti in Dio e nelle creature e anche l'unità formale delle perfezioni in Dio. Cfr. QIM2, V, 12, p. 348-9, ll 32-54:
«Estne ergo Primum perfectum sic quod in eo sint perfectiones inventae in quolibet genere? Dico quod sic et probatio huius est ista: effectus enim omnis est in sua causa aut secundum eandem rationem aut secundum aliam et nobiliorem. Saltem omnis effectus est in sua causa effectiva virtualiter, sicut omnes substantiae generabiles et qualitates sunt in sole. Cum ergo Primum Principium sit omnium aliorum entium effectivum primum, sequitur quod in eo sit omnis perfectio, ut bonitas, essentia, vita, etc. et omne quod in aliis entibus reperitur.
Sed non reperiuntur in eo haec per eandem rationem per quam sunt in aliis entibus, ita quod perfectiones inventae in aliis entibus sint eadem penitus secundum quod dicuntur de Creatore. Unde non sunt eadem specie nec eadem genere; sed bene sunt eadem analogia.
Quoniam si omnia entia, secundum ARISTOTELEM (META, IV, 2, 1003a 33-1003b 10), sunt eadem analogia, quia ens analogice idem est dictum de omnibus entibus, tamen de Primo Ente simpliciter quam de aliis, sequitur quod

omnes perfectiones in quocumque genere aliorum entium inventae sint eadem in Primo Principio et in aliis entibus, non specie nec genere sed analogia. Per hoc ergo apparet responsio ad rationes in contrarium quia, quamquam perfectiones repertae in quocumque genere sint diversae, tamen prout sunt in Primo Principio non sunt diversae, quia altiore et nobiliore modo sunt in eo quam in aliis entibus.

Eodem modo dicendum ad aliam rationem, quia, quamquam aliae sint oppositae, in eo tamen non sunt oppositae».

Cfr. anche QPH, 8, p. 161-2, ll 11-25

Dalla modalità delle *rationes* della forma viene giustificata anche la gradualità delle perfezioni; Cfr. QIM1, II, 14, *Comm.*, p. 125, l 21-39 e QIM1, II, 7, 97-9.

120. QIM1, III, 2, pp. 90-1, ll 16-8:

«In entibus autem ipsa essentia Primi non est participata per participationem univocationis, sed imitationis, in hoc quod ista imitantur Primo».

Il problema se lo era posto anche Tommaso in *S. Th.*, I, 4, 3 e lo aveva risolto affermando che una stessa forma può essere comunicata secondo ragioni differenti. La forma comunicata è la struttura portante della partecipazione, ma essa non può essere ridotta all'univocità se si vuole spiegare la partecipazione delle perfezioni divine al creato. C'è poi un parallelismo tra il modo di partecipazione della forma e la causalità.

L'agente causa una similitudine di sé stesso nel suo effetto. Se l'agente estende la sua causalità solo all'interno della sua specie (agente univoco), *erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei* (la generazione dell'uomo da parte dell'uomo); Se poi l'agente non appartiene alla stessa specie, ci sarà una somiglianza, ma non secondo la stessa ratio; se poi c'è un agente che non appartiene neanche allo stesso genere la similitudine tra la causa e l'effetto è ancora più lontana, ma viene mantenuto sempre un rapporto di analogia, che spiega la somiglianza analogica delle perfezioni create col creatore, primo e universale principio *«totius esse»*.

121. Cfr. QIM1, *Intr.*, 7, p. 49, ll 43-6.

122. Su tale punto, su cui do qui qualche cenno, mi soffermerò nel prossimo paragrafo, esaminando dettagliatamente QIM1, *Intr.*, 7 (dove Sigieri parla esplicitamente del tema).

123. Cfr. QIM1, *Intr.*, 7, p. 45, ll 45-8.

124. Cfr. QIM1, *Intr.*, 7, p. 47, ll 84-9 e *Quaestio utrum*, p. 54, l 58:

«Ad esse essenziale hominis pertinet actualitas essendi».

125. *Ibidem*, p. 44, l 10.

126. *Ibidem*, p. 45, l 14.

127. Cfr. *Quaestio utrum*, pp. 56-9.

128. Cfr. *META*, IV, 1, 1003a 21 e sgg.

129. QIM1, *Intr.*, 7, p. 41, ll 9-11.

130. Per Alberto Magno, nell'interpretazione di Sigieri che probabilmente ha presente il *De Causis et processu universitatis*, I, I, 8 (t. X, p. 377 a, b dell'edizione BORGNET), l'esse è distinto dall'essenza della creatura, perché causato da Dio. Rispetto a ciò Sigieri fa osservare che se l'esse dell'essenza è

un *effectus primi principii*, l'essenza lo è allo stesso modo così come *quicquid est universaliter in re*.

Per Avicenna Sigieri si riferisce a METAVI, I, 7, 74 ra, p. 54-5, ll 44-55: «*Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum; quicquid enim est possibile esse, respectu sui, semper est possibile esse, sed fortassis accidet ei necessario esse per aliud a se. Istud autem vel accidet semper, vel aliquando. Id autem cui aliquando accidit, debet habere materiam cuius esse praecedat illud tempore, sicut iam ostendimus. Sed id cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius aliud est ab eo quod habet ab alio a se, et ex his duobus acquirit ei esse id quod est. Et ideo nihil est quod omnino expoliatur ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse*»; ciò alla cui essenza appartiene l'esse o *est ex seipso*, non ha bisogno di nient'altro. Di conseguenza una realtà creata o causata, se ha l'esse dalla sua essenza, non dovrebbe dipendere da nient'altro; ma ciò è in contrasto con la stessa nozione di esser causato. La conclusione che ne deriva è che l'esse non appartiene all'essenza del causato.

A Sigieri il ragionamento non sembra altro che una confusione nei generi delle cause. Dire che una sostanza creata o causata è *per se*, significa soltanto dire che essa è sufficiente a sé stessa nell'ordine della causa formale e, in questo senso, anche dell'esse.

131. Sigieri di Brabante argomenta contro l'accidentalità dell'esse facendo vedere che dire che l'esse è distinto dall'essenza in quanto la realtà creata è causata e che l'essere causato riguarda quest'atto che è l'esse, equivale a confondere i generi delle cause: non c'è nulla di contraddittorio per, lui, nel dire che una realtà causata è «*per se*» dal punto di vista della causa formale e «*per aliud*» dal punto di vista di quella efficiente.
132. *In Met.*, nn 548-63.
133. Rispetto al problema dell'esegesi di questo passo, bisogna dire che esso può essere inteso solo alla luce delle affermazioni più esplicite di San Tommaso. Ad ogni modo, penso che egli voglia correggere, in Avicenna, non tanto l'estraneità dell'esse rispetto all'essenza, quanto la sua accidentalità.
134. QIM1, *Intr.*, 7, pp. 47-8; p. 44 e sg.
135. *Ibidem*: «*Ponunt quidam modo medio quod esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei; nec ponunt quod sit accidens sed est aliquid additum, quasi per essentiam constitutum, sive ex principiis essentiae*».
136. *Ibidem*. Le altre tre «nature», all'interno delle quali non rientrerebbe l'esse, sarebbero quelle dell'accidente, dell'essenza e delle parti dell'essenza (materia e forma).
137. *S. Th.*, I, 3, a 6, *Respondeo*.
138. Cfr. *In librum De causis expositio*, n 413 (edizione C. PERA, Marietti).
139. QIM1, *Intr.*, 7, p. 45, ll 27-8.
140. QIM1, *Intr.*, 7, p. 45, ll 40-4.
141. *Ibidem*, ll 45-8.
142. *Ibidem*, ll 47-8.
143. Questa posizione si lega abbastanza strettamente alla critica della posizione avicenniana. Grazie alla distinzione tra ciò che significa e il modo di significarlo, Sigieri può imputare ad Avicenna due colpe: non avendo fatto quella

distinzione, ha creduto che *ens* e *res*, *esse* ed *essentia*, non essendo sinonimi, per ciò stesso significassero diverse nozioni e quindi che l'*esse* significasse qualcosa di *additum essentiae*.

Non avendo distinto inoltre tra disposizioni accidentali e disposizioni essenziali, ha creduto che *ens* ed *unum* in quanto disposizioni diverse, fossero disposizioni accidentali, aggiunte alla *res*; non avrebbe capito che si tratta di *essentiales dispositiones*, che significano la stessa essenza, ma in modi differenti (Cfr. *ibidem*, p. 45-6, ll 49-64).

144. *Ibidem*, p. 46, ll 61-4.

145. Così anche San Tommaso sulla non accidentalità dell'*esse*: *In Met.*, n 555: «*Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile, ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum*».

146. *Ibidem*, p. 46, ll 65-71; Cfr. BOETHIUS, A.M.T.S., *De hebdomadibus*, PL, 64, 1311 BC; *De Trinitate*, c 2, PL 64, 1250 C.

147. *Ibidem*, p. 47, ll 5-7.

148. *Ibidem*, p. 46, ll 69-70:

«*Convenit substantiae rei habere naturam et modum actus secundum quod effectus Primi Principi*».

149. *Ibidem*, p. 48, ll 14-19:

«*Recedunt a Primo per participare, quia quaedam participant de ente, sicut species numeri per comparisonem ad unitatem, quia una magis perfecta, alia minus, nec inveniuntur, nec possunt inveniri, duae species numeri quae sint aequaliter se habentes ad principium numeri, quod est mensura numerorum, et unitas*».

Cfr. QIM1, II, 14, *Comm*, p. 125, l 21-39 e QIM1, II, 7, 97-9.

150. *Ibidem*, p. 48, ll 26-30.

151. *Ibidem*.

152. *In tertium*, 7, p. 24, ll 57-8.



INDICE

	Pág
INTRODUZIONE	11
INDICE DELLA TESI	15
BIBLIOGRAFIA DELLA TESI	17
I. LA COMPOSIZIONE DELL'ENTE FINITO IN SIGIERI DI BRABANTE	27
I.1. Il concetto di composizione	27
I.1.1. La divisione dell'ente secondo intelletto	27
I.1.2. La composizione dell'ente secondo sé stesso	28
I.1.3. La composizione in quanto causata dalla potenza	29
I.2. I vari modi di intendere la potenzialità	30
I.2.1. La potenzialità come sostrato materiale	31
I.2.1.1. <i>Quomodo materia probatur</i>	31
I.2.1.2. <i>La ratio materiae</i>	32
I.2.2. La potenzialità secondo il modello della composizione logica tra genere e differenza specifica	34
I.2.3. Valutazione critica: Il valore reale della composizione genere-differenza specifica	38
I.2.4. <i>La potentia ad esse</i>	41
I.3. Composizione dell'ente secondo sé stesso e causalità	47
I.3.1. <i>La participatio imitationis</i>	49
I.3.2. La distinzione reale tra <i>esse</i> ed <i>essentia</i> nelle <i>Quaestiones</i> <i>in Metaphysicam</i>	55
II. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	61
III. CITAS BIBLIOGRÁFICAS	66